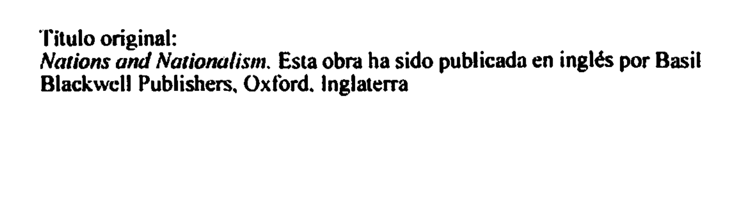

Historia
Ernest Gellner
Naciones y nacionalismo
Alianza Universidad

Ernest Gellner

Naciones y nacionalismo

Versión española de
Javier Setó

Alianza
Editorial


Título original:
Nations and Nationalism. Esta obra ha sido publicada en inglés por Basil Blackwell Publishers, Oxford, Inglaterra

Primera edición en "Alianza Universidad": 1988
Segunda reimpresión en "Alianza Universidad": 1997

Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15; 28027 Madrid; teléf. 393 88 88
ISBN: 84-206-2532-9
Depósito legal: M. 27.780-1997
Compuesto en Fernández Ciudad, S. L.
Impreso en Lavel, S .A., Pol. Ind. Los Llanos
C/ Gran Canaria, 12. Humanes (Madrid)
Printed in Spain

INDICE

AGRADECIMIENTOS

La elaboración de este libro tiene mucho que agradecer al apoyo tanto moral como material de mi mujer, Susan, y de mi secretario, Gay Woolven. Mi hijo David criticó de forma muy valiosa la redacción previa a la definitiva. La cantidad de personas cuyas ideas e información me han resultado de provecho a lo largo de los años, ya haya sido por acuerdo o por desacuerdo, es sencillamente demasiado grande como para mencionarlas a todas, aunque la cuantía de mi deuda, consciente o de cualquier otra clase, debe de ser extraordinaria. No obstante, no hace falta decir que el único responsable de las opiniones contenidas en este libro soy yo.

ERNEST GELLNER

Tuzenbach: En el futuro, dice usted, la vida será agradable, bella. Es verdad. Pero para participar en ella hoy, aun cuando esté lejos, hay que prepararse, hay que trabajar.

Sí, hay que trabajar. Quizá piense usted: este alemán se está exaltando demasiado. Pero le doy mi palabra de honor: soy ruso. Ni siquiera sé hablar alemán. Mi padre es ortodoxo.

ANTON CHEJOV, *Tres hermanas.*

Politika u nás byla však spíše méně smělejší formou kultury.

(Nuestra política, empero, era una forma de cultura bastante menos osada.)

J. SLÁDEČEK, *Osmašedesátý* ('68), Index, Colonia, 1980, y anteriormente divulgado en *samizdat* en Praga

Our nationality is like our relations to women: too implicated in our moral nature to be changed honourably, and too accidental to be worth changing.

Nuestra nacionalidad es como nuestras relaciones con las mujeres: demasiado implicada en nuestra naturaleza moral para ser cambiada honorablemente y demasiado accidental para que merezca la pena cambiarla.

GEORGE SANTAYANA

1. DEFINICIONES

Fundamentalmente, el nacionalismo es un principio político que sostiene que debe haber congruencia entre la unidad nacional y la política.

Ya sea como sentimiento, ya como movimiento, la mejor manera de definir el nacionalismo es atendiendo a este principio. *Sentimiento* nacionalista es el estado de enojo que suscita la violación del principio o el de satisfacción que acompaña a su realización. *Movimiento* nacionalista es aquel que obra impulsado por un sentimiento de este tipo.

El principio nacionalista puede ser violado de múltiples maneras. Puede ocurrir que los límites políticos de un estado no incluyan a todos los miembros de lo que es la nación, o puede que sí lo hagan, pero incluyendo asimismo gente ajena a ella; o puede que se den ambas situaciones: que no todos los miembros de la nación formen parte de ese estado y que éste incluya gente no perteneciente a esa nacionalidad. Incluso puede suceder que la nación esté exenta de mezcla con foráneos, pero conste de múltiples estados, de tal modo que ninguno pueda invocar ser *el* nacional.

No obstante, hay una forma concreta de violación del principio nacionalista que afecta muy especialmente al sentimiento que le es propio: para los nacionalistas constituye un desafuero político completamente inadmisible el que los dirigentes de la unidad política

pertenezcan a una nación diferente de la de la mayoría de los gobernados. Tal puede ocurrir bien a causa de la incorporación del territorio nacional a un imperio mayor, bien porque un grupo extranjero ejerza el dominio local.

Para decirlo en pocas palabras, el nacionalismo es una teoría de legitimidad política que prescribe que los límites étnicos no deben contraponerse a los políticos, y especialmente —posibilidad ya formalmente excluida por el principio en su formulación general— que no deben distinguir a los detentadores del poder del resto dentro de un estado dado.

El principio nacionalista puede fundarse en un espíritu ético, 'universalista'. Puede que haya, y a veces los ha habido, nacionalistas en abstracto, no motivados por ninguna nacionalidad específica propia, que prediquen generosamente su ideario para todas las naciones sin distinción: dejemos que todas las naciones tengan su propio cobijo político y que se abstengan de albergar no nacionales en él. Propugnar tal nacionalismo no egoísta no incurre en ninguna contradicción formal. Como ideario, puede apoyarse en varios buenos argumentos, tales como la conveniencia de salvaguardar la diversidad de culturas, así como la de un sistema político internacional pluralista y la de una disminución de las tensiones internas de los estados.

Sin embargo, a menudo el nacionalismo no ha sido en la realidad ni tan afablemente razonable ni tan racionalmente simétrico. Puede que, como creía Immanuel Kant, la parcialidad, la tendencia a hacer salvedades cuando se trata de uno mismo o del propio interés, sea *la* debilidad humana esencial respecto a todo lo que provenga de los demás, y que inficione al sentimiento nacionalista, como al resto de las cosas, engendrando lo que los italianos, con Mussolini, llamaban el *sacro egoismo* del nacionalismo. También es posible que si los nacionalistas tuvieran respecto a los desafueros que comete su nación una sensibilidad tan aguda como la que tienen frente a los que se cometen contra la suya, se deteriorara mucho la fuerza política del sentimiento nacional.

Pero, además de estas consideraciones, todavía hay otras, ligadas a la naturaleza específica del mundo en que nos ha tocado vivir, que van en contra de un nacionalismo afablemente razonable, general e imparcial. Para decirlo del modo más sencillo: en la tierra hay gran cantidad de naciones potenciales. Del mismo modo, nuestro planeta no puede albergar más que un número limitado de unidades políticas autó-

nomas e independientes. Cualquier cálculo sensato arrojará probablemente un número de aquéllas (de naciones en potencia) *muchísimo* mayor que el de estados factibles que pudiera haber. Si este razonamiento o cálculo es correcto, no todos los nacionalismos pueden verse realizados en todos los casos y al mismo tiempo. La realización de unos significa la frustración de otros. Por otra parte, este razonamiento se ve enormemente reforzado por el hecho de que la mayor parte de estas naciones potenciales que existen en el globo viven, o han vivido hasta hace poco, no en unidades territoriales homogéneas, sino entremezcladas unas con otras en moldes complejos. De ello se sigue que en tales casos una unidad política territorial sólo puede llegar a ser étnicamente homogénea, bien exterminando, bien expulsando, bien asimilando, a todos los no nacionales. La poca paciencia a la hora de sobrellevar estas expectativas puede hacer difícil la consumación pacífica del principio nacionalista.

Ni que decir tiene que estas definiciones, como la mayoría de ellas, deben manejarse con sentido común. Tal como se ha definido, el principio nacionalista no resulta violado por la presencia de grupos poco numerosos de residentes foráneos, ni tampoco, siquiera, por la de algún que otro de estos foráneos en, pongamos, una familia dirigente nacional. Lo que no puede establecerse con exactitud es cuántos residentes o miembros foráneos en la clase dirigente debe haber para que el principio resulte violado de forma efectiva. No hay ningún porcentaje estatuido por debajo del cual el extraño sea tolerado de forma pacífica, mientras que por encima de él se torne molesto, pasando a correr peligro su seguridad y su vida. No cabe duda de que esa cifra variará según las circunstancias. Sin embargo, la imposibilidad de estipular una cifra precisa y aplicable de forma general no resta validez a la definición.

Estado y nación

Nuestra definición del nacionalismo estaba supeditada a dos términos todavía no definidos: estado y nación.

La discusión acerca del estado puede iniciarse con la célebre definición que Max Weber diera de él, como el agente que detenta el monopolio de la violencia legítima dentro de la sociedad. La idea que subyace bajo esta definición es sencilla y atractiva: en las sociedades plenamente organizadas, como la mayoría de aque-

llas en que vivimos o deseamos vivir, la violencia particular o sectorial es ilegítima. El conflicto como tal no lo es, pero no puede resolverse de forma lícita mediante aquélla. Sólo puede hacer uso de la violencia la autoridad política central y aquellos en quien delega este derecho. De entre las varias formas autorizadas de mantener el orden, la última —la fuerza— sólo puede ser utilizada dentro de la sociedad por un agente especial, claramente identificado, fuertemente centralizado y disciplinado. Ese agente o conjunto de agentes *es* el estado.

La idea que encierra tal definición concuerda bastante bien con las intuiciones morales de muchos, probablemente la mayoría, de los miembros de las sociedades modernas. No obstante, no acaba de ser del todo satisfactoria. Hay 'estados' —o, en todo caso, instituciones a las que normalmente nos inclinaríamos a dar tal denominación— que no monopolizan la violencia legítima en el territorio que controlan más o menos de forma efectiva. Un estado feudal no empece necesariamente las guerras particulares entre sus vasallos, siempre y cuando sigan cumpliendo las obligaciones para con su señor; de igual modo, un estado que cuente con poblaciones tribales entre sus súbditos tampoco empece la enemistad ancestral entre ellas mientras no pongan en peligro la circulación o los negocios de las neutrales. El estado iraquí, bajo protectorado británico tras la Primera Guerra Mundial, toleraba las correrías tribales siempre y cuando sus protagonistas las comunicasen obedientemente en el puesto de policía más cercano antes y después de la expedición, dejando un metódico parte burocrático de la matanza y el botín. En pocas palabras, hay estados que carecen ya de voluntad, ya de medios, para hacer efectivo su monopolio de la violencia legítima, y que, sin embargo, siguen siendo en muchos aspectos 'estados' reconocibles.

No obstante, por más ajeno que pueda ser como definición general a lo etnocéntrico, es *ahora* cuando el principio subyacente de Weber, con su asunción tácita del estado occidental plenamente centralizado, parece realmente válido. El estado constituye una elaboración importante y altamente distintiva de la división social del trabajo. Donde no hay división del trabajo ni siquiera puede empezarse a hablar de estado. Pero no toda o cualquier especialización hace un estado: el estado es la especialización y concentración del mantenimiento del orden. El estado es aquella institución

o conjunto de instituciones específicamente relacionadas con la conservación del orden (aunque pueden estar relacionadas con muchas más cosas). El estado existe allí donde agentes especializados en esa conservación, como la policía y los tribunales, se han separado del resto de la vida social. Ellos *son* el estado.

No todas las sociedades están provistas de un estado. De ello se sigue inmediatamente que el problema del nacionalismo no surge en sociedades desestatizadas. Si no hay estado, nadie, evidentemente, puede plantearse si sus fronteras concuerdan o no con los lindes de las naciones. Si no hay dirigentes, no habiendo estado, nadie puede plantearse si pertenecen o no a la misma nación que los dirigidos. Cuando no hay ni estado ni dirigentes, nadie puede sentirse frustrado por no satisfacer las necesidades del principio nacionalista. Si acaso, se puede lamentar que no haya estado, pero eso es harina de otro costal. Por regla general, los nacionalistas han tronado contra la distribución del poder político y la naturaleza de las fronteras políticas, pero raramente se han quejado, si es que alguna vez han tenido ocasión, de la ausencia de estado y fronteras. Las circunstancias en que normalmente ha surgido el nacionalismo no han sido por regla general aquellas en que el estado mismo, como tal, estaba ausente, o su realidad seriamente cuestionada. El estado estaba ahí, y de forma manifiesta. Eran sus fronteras y/o la distribución del poder —y posiblemente de otros beneficios— dentro de él las que resultaban cuestionadas.

Esto en sí es ya sumamente significativo. Nuestra definición de nacionalismo no sólo está supeditada a una definición previa y asumida del estado: parece, asimismo, que el nacionalismo sólo emerge en situaciones en las que la existencia del estado se da ya por supuesta. Condición necesaria, aunque no suficiente en absoluto, del nacionalismo es la existencia de unidades políticamente centralizadas y de un entorno político-moral en que tales unidades se den por sentadas y se consideren norma.

A modo de anticipo, hay que hacer algunas observaciones históricas de carácter general acerca del estado. La humanidad ha vivido tres etapas fundamentales a lo largo de la historia: la preagraria, la agraria y la industrial. Los grupos de cazadores-recolectores eran y son demasiado pequeños como para permitir el tipo de división política del trabajo que constituye el estado; por ello, en su interior no se plantea realmente la cuestión del estado, de

una institución especializada y estable que mantenga la sociedad en orden. En cambio, la mayoría de las sociedades agrarias, aunque no todas en absoluto, han poseído un estado. De estos estados, algunos han sido fuertes, otros débiles; los ha habido despóticos, los ha habido también respetuosos con las leyes. En cuanto a la forma, se diferencian enormemente. La fase agraria de la historia del hombre es el período durante el cual, por decirlo así, la existencia misma del estado es una opción. Por otra parte, las formas del estado son sumamente diversas. Durante la etapa de la caza-recolección no se daba tal posibilidad.

En cambio, en la era postagraria, industrial, vuelve a no haber opción; pero en este caso es la *presencia*, no la ausencia, del estado lo que es ineludible. Parafraseando a Hegel, hubo un tiempo en que nadie tenía estado, luego hubo quien lo tuvo y al final lo tiene todo el mundo. Ni que decir tiene que las formas que adopta siguen siendo diversas. Hay líneas del pensamiento social —el anarquismo, el marxismo— que sostienen que, cuando menos bajo ciertas condiciones favorables o que deben propiciarse con el paso del tiempo, se puede prescindir del estado. Claro que hay patentes y poderosas razones para dudar de ello: las sociedades industriales son extraordinariamente grandes y, para tener el nivel de vida al que se han habituado (o desean habituarse fervientemente), dependen de una división general del trabajo y la cooperación increíblemente compleja. En condiciones favorables, parte de esta cooperación podría ser espontánea y no necesitar ninguna fiscalización central, pero la idea de que todo ello pudiera seguir funcionando, de que pudiera existir sin ningún tipo de imposición y control, requiere, para aceptarse, una credulidad mayor que la que nadie pueda tener.

Así pues, cuando no hay estado, no surge el problema del nacionalismo. Ello no quiere decir que surja en todos y cada uno de los estados. Por el contrario, sólo lo hace en *algunos*. Queda por ver cuáles son los que se enfrentan a este problema.

La nación

La definición de nación ofrece mayores dificultades que las que presentaba la definición del estado. El hombre moderno, aun cuando tienda a dar por sentado el estado centralizado (y, más especí-

ficamente, el estado nacional centralizado), es capaz, sin embargo, esforzándose relativamente poco, de advertir su contingencia y de imaginar una situación social en la que el estado esté ausente. Visualizar el 'estado natural' es una de sus habilidades. Un antropólogo puede explicarle que la tribu no es necesariamente un estado en pequeño y que se dan formas de organización tribal que pueden catalogarse como de aestatales. En cambio, lo que ya se le hace más cuesta arriba a la imaginación moderna es la idea de un hombre sin nación. Chamisso, un francés *emigré* en Alemania durante el período napoleónico, escribió una convincente novela protokafkiana acerca de un hombre que perdía su sombra; aunque sin duda parte de la fuerza de esta novela radica en la deliberada ambigüedad de la parábola, resulta difícil evitar el pensar que, para el autor, el Hombre sin Sombra es el Hombre sin Nación. Cuando sus discípulos y amistades advierten su aberrante carencia de sombra rehúyen al por lo demás agraciado Peter Schlemiehl. Un hombre sin nación no admite un encuadramiento en las categorías reconocidas y mueve a rechazo.

La visión de Chamisso —si es que fue realmente eso lo que quiso expresar— era muy válida, pero sólo para una clase de condición humana, no para la condición humana como tal en todo tiempo y lugar. Un hombre debe tener una nacionalidad, como tiene una nariz y dos orejas; una deficiencia en cualquiera de estos particulares no es impensable, pero sólo como resultado de algún desastre, y un desastre de un tipo determinado. Todo esto parece obvio, aunque, ¡ay!, no sea cierto. Pero el que haya acabado *pareciendo* tan obviamente cierto es realmente un aspecto, o quizá la misma esencia, del problema del nacionalismo. Tener una nacionalidad no es un atributo inherente al ser humano, pero hoy en día ha llegado a parecerlo.

De hecho, las naciones, al igual que los estados, son una contingencia, no una necesidad universal. Ni las naciones ni los estados existen en toda época y circunstancia. Por otra parte, naciones y estado no son una *misma* contingencia. El nacionalismo sostiene que están hechos el uno para el otro, que el uno sin el otro son algo incompleto y trágico. Pero antes de que pudieran llegar a prometerse cada uno de ellos hubo de emerger, y su emergencia fue independiente y contingente. No cabe duda de que el estado ha emergido sin ayuda de la nación. También, ciertamente, hay

naciones que han emergido sin las ventajas de tener un estado propio. Más discutible es si la idea normativa de nación, en su sentido moderno, no supuso la existencia previa del estado.

Así pues, ¿qué es esta contingente —pero en nuestra era, al parecer, universal y normativa— idea de la nación? La discusión de dos definiciones muy provisionales, hechas para salir del paso, nos ayudará a ceñir este elusivo concepto.

1. Dos hombres son de la misma nación si y sólo si comparten la misma cultura, entendiendo por cultura un sistema de ideas y signos, de asociaciones y de pautas de conducta y comunicación.

2. Dos hombres son de la misma nación si y sólo si se *reconocen* como pertenecientes a la misma nación. En otras palabras, *las naciones hacen al hombre*; las naciones son los constructos de las convicciones, fidelidades y solidaridades de los hombres. Una simple categoría de individuos (por ejemplo, los ocupantes de un territorio determinado o los hablantes de un lenguaje dado) llegan a ser una nación si y cuando los miembros de la categoría se reconocen mutua y firmemente ciertos deberes y derechos en virtud de su común calidad de miembros. Es ese reconocimiento del prójimo como individuo de su clase lo que los convierte en nación, y no los demás atributos comunes, cualesquiera que puedan ser, que distinguen a esa categoría de los no miembros de ella.

Tanto una como otra de estas definiciones provisionales, la cultural y la voluntarista, tienen sus virtudes. Cada una singulariza un elemento realmente importante para la comprensión del nacionalismo. Pero ninguna de las dos es suficiente. Las definiciones de cultura que presupone la primera definición —en el sentido antropológico más que en el normativo— se sabe que son complicadas e insatisfactorias. Probablemente sea mejor abordar el problema utilizando este término sin adentrarnos demasiado en la vía de la definición formal, sino observando lo que la cultura *hace*.

2. LA CULTURA EN LA SOCIEDAD AGRARIA

De importancia comparable a la del propio surgimiento del estado es un proceso que se desarrolló durante la época agraria de la historia del hombre: el surgimiento de la alfabetización y de una clase o estamento culto especializado, de una clerecía *. No todas las sociedades agrarias alcanzan la alfabetización: parafraseando a Hegel una vez más, podemos decir que en un principio nadie sabía leer, luego hubo quien supo, y, finalmente, todo el mundo sabe hacerlo. De todos modos, ésa parece ser la forma en que la alfabetización se corresponde con las tres grandes edades del hombre. En la era agraria o intermedia el alfabeto es tan sólo patrimonio de unos pocos. Hay sociedades que lo poseen, pero dentro de éstas son siempre unos cuantos, nunca todos, los que saben leer realmente.

La palabra escrita parece entrar en la historia con el contable y el recaudador de impuestos; a menudo los primeros usos del signo escrito parecen venir ocasionados por la conservación de lis-

* En el original *clerisy*. El término 'clerecía', recurrente a lo largo del texto, debe entenderse como 'conjunto de clérigos', dando a esta última palabra su acepción más amplia, la de 'hombre culto o letrado', que abarca tanto al religioso —aunque no exclusiva ni necesariamente— como al seglar (N. del T.).

tados. Sin embargo, una vez desarrollada, la palabra escrita adquiere otros usos: el legal, el contractual, el administrativo. Dios mismo acabó fijando por escrito su alianza con la humanidad y sus mandamientos para regir el compartamiento de su creación. La teología, la legislación, los tribunales, la administración, la terapéutica: todos ellos engendran una clase de especialistas letrados aliados, o con más frecuencia competidores, de los taumaturgos y letrados autónomos. En las sociedades agrarias la alfabetización origina una importante separación entre las grandes y pequeñas tradiciones (o cultos). Las doctrinas y modos de organización de la clerecía de las culturas alfabetizadas y avanzadas son sumamente diversos, y la profundidad de la escisión entre grandes y pequeñas tradiciones puede variar en gran medida. Lo mismo pasa con la relación entre la clerecía y el estado, y con la propia organización interna de aquélla: puede ser una organización centralizada o autonómica, puede ser hereditaria o, por contra, constituir un gremio abierto, etcétera.

La alfabetización, el establecimiento de una escritura hasta cierto punto permanente y normalizada, significa la posibilidad real de llevar a cabo un acopio y una centralización de la cultura y el conocimiento. La centralización y codificación del conocimiento que realiza la clerecía y la centralización política que *es* el estado no tienen por qué correr parejas. A menudo se oponen; veces hay en que una se apodera de la otra; pero lo más corriente es que espada e hisopo, los especialistas de la violencia y de la fe, sean en realidad rivales que actúan independientemente, no siendo tampoco a menudo sus feudos comunes.

Poder y cultura en el estado agrario alfabetizado

Las centralizaciones respectivas del poder y de la cultura/conocimiento, esas dos formas características y fundamentales de la división del trabajo, suponen profundas y peculiares implicaciones en la estructura social típica del estado agrario alfabetizado. La mejor manera de advertirlas es en conjunto, y pueden esquematizarse como se muestra en la figura 1.

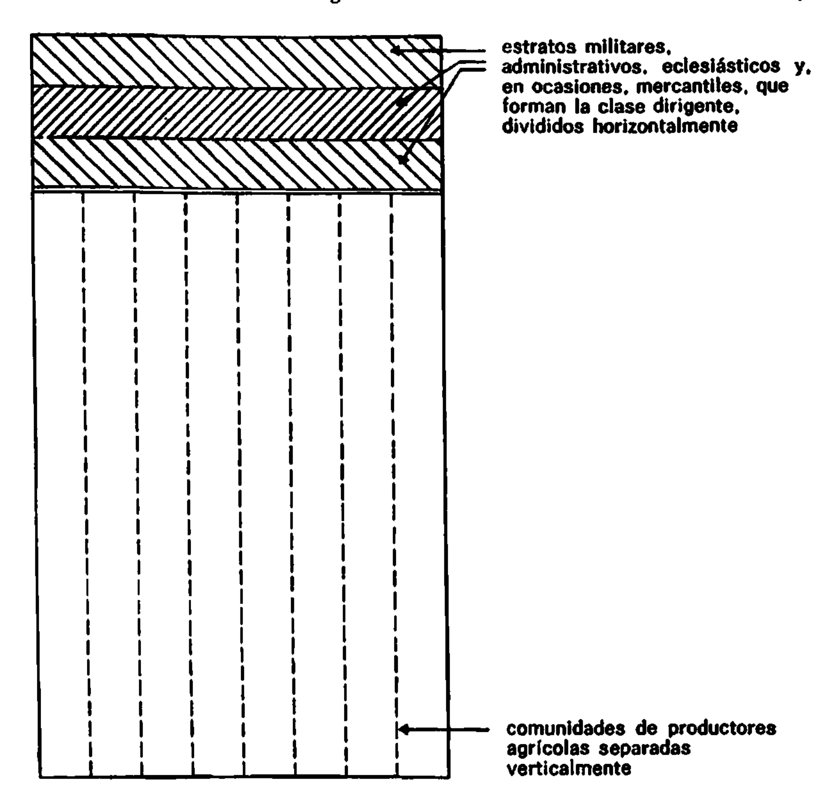


FIG. 1.—*Esquema general de la estructura social de las sociedades agrarias.*

En el estado agrario alfabetizado tipo, la clase dirigente está formada por una pequeña minoría de la población estrictamente separada de la gran mayoría de productores agrícolas directos o campesinos. En términos generales, su ideología, más que atemperar, acentúa la desigualdad de clase y el grado de alejamiento del estrato dirigente. Este, a su vez, puede subdividirse en cierto número de capas más especializadas: guerreros, sacerdotes, clérigos, administradores, ciudadados. Algunas de estas capas (el clero cristiano, por ejemplo) pueden ser no hereditarias y pasar una tría en cada generación, aunque los estratos hereditarios tengan la posibilidad de vigilar atentamente este reclutamiento. Sin embargo,

el punto más importante es el siguiente: el estrato dirigente, tanto en general como para los diferentes subestratos que alberga, hace hincapié, más que en la homogeneidad, en la diferenciación cultural. Cuanto más diferenciados estén los diversos estratos en toda clase de detalles, menor fricción y ambigüedad habrá entre ellos. Todo el sistema propicia una división cultural en series horizontales y puede llegar a inventarlas y reforzarlas cuando están ausentes. A fin de fortalecer la diferenciación y darle autoridad y persistencia se atribuyen diferencias genéticas y culturales a lo que en realidad no es más que estratos diferenciados por su función. En el Túnez del siglo XIX, por ejemplo, el estrato dirigente se consideraba turco pese a que apenas sabía hablar este idioma, provenía de muy diversos orígenes, y contaba, además, con elementos captados de estratos inferiores.

Debajo de la minoría horizontalmente estratificada que está en la cúspide existe otro mundo, el de las pequeñas comunidades separadas entre sí verticalmente que forman los miembros legos de la sociedad. En este caso la diferenciación cultural también está muy marcada, pero las causas son muy diferentes. Atadas a la región por necesidad económica, cuando no por prescripción política, las pequeñas comunidades campesinas suelen llevar una existencia vuelta hacia sí mismas. Aun cuando la población de un área determinada parta de una misma base lingüística —cosa que no ocurre muy a menudo—, en seguida cierta deriva cultural engendra diferencias dialectales y de otros tipos. Nadie o casi nadie tiene interés en promover la homogeneidad cultural en este nivel social. Las preocupaciones del estado no van mucho más allá de recaudar impuestos y mantener la paz, y no tiene ningún interés en promover la comunicación entre las comunidades verticales que le están subordinadas.

También es verdad que hasta cierto punto a la clerecía sí le puede interesar imponer ciertas normas culturales comunes. Hay clerecías que desdeñan y muestran indiferencia hacia los usos y costumbres populares, pero otras, en pos de monopolizar el acceso a lo sagrado, a la salvación, a la terapia, etc., combaten y denigran vivamente la cultura popular y a los santones autónomos que proliferan en ella. Sin embargo, en las condiciones generales que predominan en los sistemas de estado agrarios alfabetizados nunca pueden acabar de imponerse de forma efectiva. Y no pueden por la

sencilla razón de que estas sociedades no poseen los medios necesarios para conseguir que la alfabetización sea casi plena e incorporar a las grandes masas a la cultura avanzada, haciendo realidad así los ideales de la clerecía. Lo máximo que ésta puede lograr es asegurarse de que su ideal se interiorice como norma válida (pero impracticable) para respetarse, incluso reverenciarse, quizá hasta desearse fervientemente en arrebatos periódicos de entusiasmo, pero normalmente para tenerse en cuenta más a la hora del incumplimiento que a la de la observancia.

Pero tal vez el hecho capital, el más importante de la sociedad agraria alfabetizada, sea el siguiente: en ella casi todo se opone a la definición de las unidades políticas en función de las fronteras culturales.

En otras palabras: si el nacionalismo se hubiera inventado en un período semejante, sus perspectivas de aceptación general habrían sido realmente magras. Otra manera de decirlo podría ser la siguiente: ninguno de los dos miembros de la pareja que, según la teoría nacionalista, está destinado a formarse —cultura y poder— tiene demasiada inclinación por el otro en las condiciones dominantes en la era agraria. Veámoslos por separado.

Cultura

Entre los estratos más elevados de la sociedad agraria alfabetizada resulta claramente provechoso subrayar, remarcar y acentuar los rasgos diacríticos, diferenciales y monopolizables de los grupos privilegiados. La tendencia de las lenguas litúrgicas a llegar a ser distintas de las vernáculas es muy fuerte: es como si la capacidad de leer y escribir no creara una barrera suficiente entre cultos y legos, como si hubiera de profundizarse el abismo que existe entre ellos no sólo conservando la lengua en una escritura inaccesible, sino también haciéndola incomprensible al oído.

En cuanto favorece los intereses de los privilegiados y de los detentadores del poder, establecer divisiones culturales horizontales no sólo es tentador; también es algo hacedero, y realmente fácil. La relativa estabilidad de las sociedades agrarias alfabetizadas posibilita la implantación y mantenimiento de rígidas divisiones de población en estamentos, castas o *milleis* sin que se creen friccio-

nes intolerables. Es más. que las desigualdades se exterioricen, perfeccionen y sancionen las fortalece y las hace aceptables, dotándolas de un halo de fatalidad, eternidad y naturalidad. Lo que se inscribe en la naturaleza de las cosas y es perenne no es, precisamente por ello, ofensivo para la persona, para el individuo, ni psíquicamente intolerable.

En cambio, el mantenimiento de estos diques sociales que separan distintos niveles es extraordinariamente difícil en una sociedad inherentemente móvil e inestable. Las fortísimas corrientes de la movilidad no paran de desgastarlos. Contrariamente a lo que el marxismo ha llevado a hacer creer, es la sociedad preindustrial la que es adicta a la diferenciación horizontal dentro de las sociedades, mientras que la sociedad industrial las divisiones que refuerza, más que las de clases, son las que se dan entre estados.

Lo mismo tiende a ocurrir, de diferente forma, en los estratos inferiores de la escala social. Aún en ellos puede darse una acusada preocupación por las diferenciaciones horizontales, a menudo sutiles pero importantes localmente. Pero, aun cuando el grupo local sea más o menos homogéneo internamente, es harto improbable que vincule su cultura idiosincrásica a especie alguna de principio político, que piense en función de una legitimidad política definida de un modo que remita a la cultura local. Por multitud de razones obvias, semejante tipo de pensamiento es, en estas condiciones, completamente artificial, y, aunque se les explicara, a aquellos a quienes afectara les parecería absurdo. La cultura local es casi invisible. A diferencia del escolasticismo relativamente libre de contexto de los escribas, la comunidad que está encerrada en sí misma tiende a comunicarse en términos cuyo significado sólo puede identificarse en el *contexto*. Pero el dialecto (o taquigrafía, o 'código restringido') rural no tiene pretensiones normativas o políticas en absoluto; todo lo contrario. Lo más que puede hacer es servir para identificar la aldea de origen o a alguien que abra la boca en la feria de la comarca.

En pocas palabras, en este mundo proliferan las culturas, pero las condiciones que las rodean no estimulan *por lo general* lo que podríamos llamar imperialismos culturales, los esfuerzos de tal o cual cultura por predominar y propagarse con el fin de ser la de una unidad política. La cultura tiende a distinguirse bien horizontalmente (por la casta social), bien verticalmente, definiendo co-

munidades locales muy pequeñas. Los factores que determinan las fronteras políticas son completamente distintos a aquellos que determinan las culturales. Hay veces en que las clases cultas intentan ampliar el ámbito de una cultura, o más bien, de la fe que codificaron para ella; otras veces son los estados los que se entregan a cruzadas, una agresión respaldada por la fe. Pero no son éstas las condiciones normales y generalizadas en la sociedad agraria.

Es importante añadir que en tal mundo las culturas proliferan de forma muy compleja: en muchos casos no está nada claro cómo asignar a un individuo dado a su 'acervo cultural'. Un campesino del Himalaya, por ejemplo, puede relacionarse con sacerdotes, monjes y santones de diversas religiones en diferentes contextos y en diferentes épocas del año; su casta, su clan y su lengua pueden vincularlo con varias unidades. Otro ejemplo: los hablantes de una lengua tribal determinada puede que no sean tratados como miembros de tal tribu si resultan ser de una casta ocupacional inadecuada. El modo de vida, la ocupación, la lengua, la práctica ritual pueden no ser congruentes. La supervivencia económica y política de una familia puede depender precisamente de la diestra manipulación y conservación de estas ambigüedades, de mantener abiertas posibilidades y conexiones. Sus miembros pueden no tener el más mínimo interés, o la más mínima gana, en una autocaracterización inequívoca, categórica, como la que se asocia hoy en día a cualquier supuesta nación que aspire a la homogeneidad interna y la autonomía externa. En un medio tradicional el ideal de una identidad esencial y cultural única apenas tiene sentido. Los campesinos de las cordilleras del Nepal a menudo tienen vínculos con diversidad de rituales religiosos y piensan en términos de casta, clan o aldea (no de nación), de acuerdo con las circunstancias. Poco importa que la homogeneidad se preconice o se deje de preconizar. Es cosa que apenas encuentra eco.

El estado en la sociedad agraria

En estas circunstancias, las culturas tienen pocos alicientes u oportunidades para aspirar al tipo de homogeneidad monocroma y difusión y predominio políticos por los que acabarán luchando con el advenimiento de la era del nacionalismo. Pero, ¿cómo se pre-

senta el asunto desde el punto de vista del estado o, de modo más general, de la unidad política?

Las unidades políticas de la era agraria varían enormemente tanto en tamaño como en género. No obstante, pueden dividirse *grosso modo* en dos clases, o quizá polos: comunidades locales que se autogobiernan y grandes imperios. Por un lado están las ciudades estado, los segmentos tribales, las comunas campesinas, etc., que llevan sus propios asuntos, cuentan con una proporción de participación política bastante elevada (adoptando la útil expresión de S. Andreski) y presentan una desigualdad tan sólo moderada; por otro, grandes territorios controlados por una concentración de fuerza en un solo punto. Ni que decir tiene que otra forma política muy característica es la que fusiona estos dos principios: una autoridad dominante central coexiste con unidades locales semiautónomas.

La pregunta que debemos hacernos es si en nuestro mundo, conteniendo estos tipos de unidad, hay fuerzas que procuren esa fusión de cultura y estado que es la esencia del nacionalismo. La respuesta debe ser No. Las comunidades locales dependen en buena medida del contacto personal para su funcionamiento y no pueden aumentar su extensión de una forma importante sin hacerse irreconocibles. De ahí que estas comunidades miembros raramente agoten la cultura de que forman parte; pueden tener su acento y sus costumbres locales, pero éstos tienden a ser tan sólo variantes de una cultura intercomunicadora más amplia que incluye otras muchas comunidades parecidas. Las ciudades estado, por ejemplo, pocas veces tienen una lengua propia. No cabe duda de que los antiguos griegos se acomodan en gran medida a esta característica. Mientras tuvieron una fuerte conciencia de su propia cultura común y de la diferencia entre ella y la de todos los bárbaros (con, dicho sea de paso, un grado de diferenciación cultural horizontal bastante bajo entre los helenos), este sentido de unidad tuvo poca expresión *política* siquiera fuera como aspiración, y mucho menos como realización. Pero cuando se estableció un estado panhelénico bajo dirección macedonia, se convirtió rápidamente en un imperio que fue mucho más allá de los lindes del helenismo. En la antigua Grecia, chauvinista aunque a su manera, parece que no llegó a haber ninguna consigna equivalente a *Ein Reich, Ein Volk, Ein Fuehrer*.

Las variedades de dirigentes agrarios

El estado agrario alfabetizado es una clase de sociedad que existe desde hace unos cinco mil años, poco más o menos, y que, a pesar de la diversidad de formas que adopta, posee ciertos rasgos básicos comunes. La gran mayoría de sus súbditos son productores agrícolas que viven en comunidades vueltas hacia sí mismas, y están dominados por una minoría cuyas atribuciones características fundamentales son la regulación de la violencia, el mantenimiento del orden y el control del saber oficial de la sociedad, que acaba conservándose por escrito. Puede elaborarse una somera tipología de esta clase dirigente guerrera y escriba en función del siguiente conjunto de oposiciones:

1.	Centralizada.	No centralizada.
2.	Castrados.	Sementales.
3.	Cerrada.	Abierta.
4.	Fusionada.	Especializada.

1. La clerecía y la clase militar pueden ser tanto centralizadas como descentralizadas. La iglesia católica medieval es un estupendo ejemplo de clase culta centralizada de forma efectiva, capaz de dominar el clima moral de una civilización. Los ulemas del islam también llegaron a gozar de este poder, pero con una ausencia casi absoluta de organización centralizada o jerarquía interna de tipo alguno, y en teoría constituían una clase abierta. Los brahmanes eran clerecía y grupo familiar cerrado a la vez; la burocracia china asumía simultáneamente las funciones de los escribas y los administradores.

2. Desde el punto de vista del estado central, el principal peligro, como advirtió Platón hace ya mucho tiempo, es el establecimiento o conservación, por parte de sus funcionarios cultos o militares, de vínculos con grupos familiares concretos, cuyos intereses, de esta suerte, pasan a ser susceptibles de apartar a los funcionarios del recto cumplimiento de su deber, y cuyo apoyo, al mismo tiempo, puede proporcionarles, llegado el caso, excesivo poder.

Las estrategias que se han adoptado para contrarrestar este peligro generalizado varían en los detalles, pero genéricamente

pueden caracterizarse como *castración*. La idea consiste en romper el vínculo familiar privando al incipiente guerrero/burócrata/letrado bien de ascendencia, bien de descendencia, o de ambas. Algunas de las técnicas utilizadas fueron el uso de eunucos, incapaces físicamente de tener descendencia; de sacerdotes cuya posición privilegiada estaba condicionada al celibato, impidiéndoles por tanto reconocer descendencia; de extranjeros, cuyos vínculos familiares se podían suponer con toda seguridad lejanos; o de miembros de grupos privados de participación o discriminados por cualquier otra circunstancia, que, de quedar apartados del estado que los empleaba, se verían desprovistos de todo apoyo. Otra técnica era el empleo de 'esclavos', hombres que, pese a tener de hecho privilegios y poder, al ser, sin embargo, 'posesión' del estado, no tenían teóricamente ningún otro vínculo legítimo, y cuyas propiedades y posición podían revertir a aquél en cualquier momento sin ni siquiera la necesidad de un ficticio derecho al correspondiente proceso, evitando de este modo el nacimiento de cualquier derecho que pudiera reclamar el grupo local o familiar del funcionario destituido.

Los eunucos propiamente dichos se utilizaron con frecuencia [1]. Los sacerdotes célibes predominaron, claro está, en el ámbito cristiano. Las burocracias militares de esclavos tuvieron su auge en los sistemas de gobierno islámicos tras la declinación del Califato. Los extranjeros ocuparon a menudo un lugar importante en guardias palaciegas de élite y en las secretarías de finanzas de los imperios.

No obstante, la castración no fue universal. La burocracia china se reclutaba entre la 'pequeña nobleza'; y la clase feudal europea consiguió superponer con rapidez el principio hereditario al de reparto de tierras por servicios. En contraposición con la castración, las élites cuyos miembros están expresamente autorizados a reproducirse socialmente y conservar su posición para su progenie pueden ser denominadas *sementales*.

3. Burocracias, clerecías y clases militares tienen ventajas siendo *abiertas* y también siendo *cerradas*. El clero europeo y la burocracia china teóricamente eran abiertos (como los ulemas musulmanes), pese a que sus miembros se reclutaban predominantemente de un estrato restringido. En el hinduismo, sacerdotes y jefes mi-

[1] Keith Hopkins, *Conquerors and Slaves*, Cambridge, 1978, cap. 4.

litares son castas cerradas y diferenciadas, y su (teórica) mutua impermeabilidad puede ser primordial para el funcionamiento del sistema. Tanto la una como la otra son cerradas y no fusionadas, diferenciadas. En el islam (exceptuando los períodos mameluco y jenízaro) ni la clerecía ni la clase militar son castradas.

4. Por último, la clase dirigente puede *fusionar* las funciones militar y clerecial (y posiblemente otras), o bien separarlas cuidadosamente en grupos *especializados*. El hinduismo las separó expresamente. El feudalismo europeo las fusionó ocasionalmente en las órdenes militares.

Sería interesantísimo rastrear detalladamente en la historia concreta las diferentes combinaciones posibles que resultan de la opción entre estas alternativas. Sin embargo, lo que importa para nuestro presente propósito es algo que tienden a compartir todas las variantes. Los detentadores del poder están presos en una especie de campo de fuerzas entre las comunidades locales, que en proporción son subnacionales, y un estamento o casta horizontal que es más que nacional. Son leales a un estrato que tiene mucho más interés en diferenciarse de los de abajo que en hacerles partícipes de su cultura, y que bastante a menudo extiende sus propios límites más allá de los de la política local, además de ser transpolítico y competir con el estado. Tan sólo raras veces (como ocurre con la burocracia china) su extensión se ajusta a la del estado (y en ese caso mostró sin duda cierto tipo de nacionalismo).

El único estrato del que se puede decir de algún modo que tiene una política cultural es la clerecía. A veces, como en el caso de los brahmanes, su política en realidad es crear una complementariedad y mutua dependencia entre las demás órdenes y ellos. Lo que busca es fortalecer su propia posición haciéndose indispensable, y los papeles complementarios que se atribuye a sí misma y a la clase lega, lejos de demandar su divulgación, la vedan expresamente. Pese a proclamar la autoridad monopólica sobre la corrección del rito, no desea verse emulada. Aunque mueva a ella, no le atrae mucho la forma más sincera de adulación: la imitación.

En otros ámbitos, como en el islam, la clerecía asume de vez en cuando sus propios deberes religiosos —que han de cumplir los hermanos en la fe más débiles, que habitualmente recaen en el pecado— con la seriedad adecuada. En este caso no hay ningún mandato que ordene que unos deben rezar, otros luchar y otros

trabajar, y que cada uno de estos estamentos no debe osar inmiscuirse en el terreno de los demás. Atendiendo a las prescripciones de la fe, todo el mundo puede realizar las tres actividades si sus fuerzas y aptitudes se lo permiten. (Este igualitarismo latente resulta muy importante para la adaptación plena y exitosa del islam al mundo moderno.) Así pues, no existe ningún impedimento ni formal ni teológico para una política cultural misionera y clerical *à outrance*. En la práctica queda aún un problema: si todo el mundo se entregara sistemáticamente a estudios legal-teológicos de forma efectiva, ¿quién cuidaría de ovejas, cabras y camellos? En ciertas regiones del Sáhara hay tribus enteras que, por convención intertribal, reciben el nombre de Pueblo del Libro. No obstante, en realidad esto tan sólo significa que normalmente se extrae de ellas personal religioso, no que todos sus miembros se conviertan en especialistas de la religión. La mayoría sigue dedicándose al trabajo y a la guerra. Las únicas comunidades en que existió realmente una proporción muy elevada de varones adultos entregados al estudio de la Ley fueron algunas comunidades judías del este de Europa. Pero éste fue un caso excepcional y muy concreto, y de todas formas estas comunidades eran subcomunidades de una sociedad mayor y más compleja.

Así pues, en las sociedades agrarias alfabetizadas, por muy profundas, poderosas y buenas razones, las clerecías no pueden dominar de modo efectivo ni absorber a toda la sociedad. A veces sus propias normas se lo vedan, y otras lo impedirían obstáculos externos; pero, sea como sea, aun cuando las normas fueran favorables a esa aspiración, aquéllos habrían constituido un impedimento efectivo y suficiente.

En el orden agrario, tratar de imponer a todos los niveles de la sociedad una intelectualización general y una cultura homogeneizada con normas impuestas centralmente, reforzadas por la escritura, sería una quimera. Pese a que algunas doctrinas teológicas contienen un programa en este sentido, no puede llevarse a cabo, y de hecho no se hace. Sencillamente, no puede hacerse. Faltan los medios.

Pero ¿qué ocurre cuando llega un día en que la intelectualización se generaliza y llega a ser común a toda la sociedad, y no por sus propios medios, no por algún tipo de *Jihad* interna heroica o milagrosa, sino por un impulso social profundamente enraizado y

mucho más efectivo, por una transformación total de la naturaleza de la división del trabajo y de los procesos productivos y cognitivos? La respuesta a esta pregunta y la descripción de la naturaleza de esta transformación resultarán ser capitales para la comprensión del nacionalismo.

Repárese también en que en el orden agrario sólo algunos estratos privilegiados de algunas sociedades eran castrados sistemáticamente mediante cualquiera de los procedimientos descritos más arriba. A pesar de ello, y como ya previó Platón, es difícil hacer valer la castración indefinidamente. Las guardias —sean mamelucos o jenízaros—, los burócratas y los prebendados acaban corrompiéndose, adquiriendo intereses, vínculos y continuidad, o bien buscando honores, riquezas o su perpetuación. El hombre agrario parece estar hecho de un material corruptible.

Su sucesor, el hombre industrial, parece estar hecho de uno más puro, si bien no del todo. ¿Qué ocurre cuando un orden social se transforma fortuitamente en otro en que por fin se generaliza la cultura, cuando la alfabetización ya no es una especialización, sino un requisito previo para otras especializaciones, y cuando prácticamente ninguna tarea es ya hereditaria? ¿Qué sucede cuando, al mismo tiempo, la castración llega a ser también casi general y realmente efectiva, cuando todo el mundo es un mameluco *de Robe* y pone las obligaciones hacia su profesión por encima de las demandas de su familia? En una era de cultura y mamelucaje generalizadas, la relación entre cultura y política cambia de forma radical. Una cultura avanzada impregna toda la sociedad, la determina y necesita el apoyo de una política. *Ese* es el secreto del nacionalismo.

3. LA SOCIEDAD INDUSTRIAL

Los orígenes de la sociedad industrial siguen siendo objeto de una discusión escolástica, y me parece muy probable que así sea siempre. En una sociedad vastísima, diversificada e intrincada se dio una transformación tremendamente compleja, y el hecho fue *único*: ninguna industrialización imitativa puede considerarse como un hecho de la *misma clase* que la original, sencillamente porque todas las demás tuvieron realmente aquella característica, se llevaron a cabo a la luz del conocimiento ya establecido de que podía hacerse y de que tenía ciertas ventajas patentes y manifiestas (aunque el ideal emulado —no hace falta decirlo— fuera interpretado de toda clase de formas). Así pues, nunca podremos repetir el hecho original que realizaron hombres que no sabían lo que hacían, una ignorancia que fue la quintaesencia del hecho. Y no podemos hacerlo por un buen número de poderosas razones: el mero hecho de la repetición lo diferencia de la ocasión original, no podemos reproducir en absoluto todas las circunstancias de los albores de la Europa occidental moderna, y experimentos a tal escala con el objeto de demostrar una cuestión teórica apenas son concebibles moralmente. En todo caso, para separar las hebras causales de tan complejo proceso necesitaríamos no una, sino muchísimas reproducciones, y esto nunca podrá hacerse.

Pero aunque no podamos establecer realmente la etiología del industrialismo, podemos esperar llevar a cabo algunos progresos proponiendo modelos del funcionamiento genérico de la sociedad industrial. De hecho, creo que el mérito y la importancia reales del famoso ensayo de Max Weber (*La ética protestante y el espíritu del capitalismo*) radican menos en sus fascinantes —aunque especulativas y poco convincentes— hipótesis acerca de la génesis del espíritu capitalista, que en sus reflexiones acerca de lo que constituye los rasgos distintivos generales del nuevo orden social. De hecho, aunque el desplazamiento (completamente beneficioso) de la inquietud desde los orígenes del capitalismo a los del industrialismo sólo se dio después de Weber y como consecuencia del surgimiento de sociedades industriales no capitalistas, esta reformulación de la cuestión fundamental está ya implícita en la preocupación de Weber por la burocracia junto a su inquietud por el espíritu empresarial. Si una burocracia centralizada ejemplifica el nuevo *Geist* tanto como el hombre de negocios racional, entonces está claro que, más que el capitalismo propiamente dicho, lo que nos interesa es el industrialismo.

En el estudio weberiano, y creo que en cualquier estudio plausible del nuevo espíritu, la noción de *racionalidad* ha de ocupar un lugar central e importante. Weber no era especialmente diestro en formular definiciones coherentes y ajustadas, y tampoco lo fue en este caso, aunque es perfectamente posible colegir de los contextos en que utiliza esta noción lo que quiso significar con ella y que a la vez esa noción subyacente es verdaderamente capital para este tema. Casualmente, los dos filósofos más importantes del siglo XVIII, David Hume e Immanuel Kant, exploraron esta misma noción con una sin par profundidad filosófica, creyendo ingenuamente que analizaban la mente humana en sí, *an sich*, en todo tiempo y lugar, cuando en realidad lo que estaban haciendo era un estudio muy minucioso de la lógica general del nuevo estilo cuyo surgimiento caracterizó su época. Los dos pensadores tuvieron en común por lo menos tanto como lo que los diferenció.

En la noción weberiana de racionalidad se advierten claramente dos elementos. Uno es la coherencia o consecuencia, el mismo tratamiento para los mismos casos, regularidad, lo que podría decirse la propia esencia u orgullo del buen burócrata. El otro es la eficiencia, la selección fría y racional de los mejores medios posibles para

unos fines determinados, claramente formulados y definidos; en otras palabras, el espíritu del empresario ideal. Método y eficiencia pueden verse realmente como los elementos burocráticos y empresarial en un espíritu total de racionalidad.

Yo no creo que estos dos elementos sean en realidad independientes entre sí. La noción de eficiencia medios-fines implica que el agente elegirá siempre la misma solución para un problema dado, sin tomar en cuenta consideraciones 'irrelevantes'; y, consecuentemente, ello lleva aparejado como corolario inmediato el requisito burocrático de simetría en el tratamiento. En cambio, el imperativo de simetría no implica de una forma tan inmediata el corolario de eficiencia (y realmente, como hecho empírico, los burócratas, aun o en especial los perfectamente honestos y conscientes, nunca son particularmente eficientes, como ya observó el propio Weber); no obstante, cualquier ejecución continua y no superficial del requisito del método implicará la utilización de un idioma general y neutral para la especificación tanto de los fines como de la realidad, del contexto en que los fines han de perseguirse. Por su clara especificación de fines y medios, este lenguaje acabará permitiendo sólo la caracterización de acciones de un modo que garantice que fines claramente identificados se alcanzarán a través de medios seleccionados exclusivamente por su óptima eficacia.

Lo que subyace a los dos elementos del espíritu racional de los que Weber era tan consciente (método y eficacia) es algo más profundo, y bien estudiado por Hume y Kant pese a que creyeran alegremente estar investigando la mente humana en general, a saber: un patrón común, una acuñación conceptual universal, por decirlo así, para la caracterización general de las cosas; y el *esprit d'analyse,* vigorosamente preconizado y descrito ya por Descartes. En el sentido en que nos atañe, como clave del espíritu moderno, la racionalidad presupone ya cada uno de estos dos elementos. Cuando hablo de acuñación conceptual única o común quiero decir que todos los hechos se sitúan en un espacio lógico continuo y único, que las afirmaciones referentes a ellos se pueden conectar, y generalmente relacionar, con cada uno de los demás, y todo ello de tal modo que en principio un solo lenguaje, que es además internamente unitario, describe el mundo; o, si se prefiere a la inversa, que no hay hechos o esferas particulares, privilegiados, aislados, protegidos de la contaminación de los demás y que vivan

en espacios lógicos independientes aislados y de exclusiva propiedad. No hace falta decir que éste fue precisamente el rasgo más sobresaliente de las visiones premodernas, prerracionales. La coexistencia que en ellas se advertía de múltiples submundos no propiamente unidos, sino jerárquicamente relacionados, y la existencia de hechos privilegiados especiales, consagrados y exentos del tratamiento ordinario.

En un orden social tradicional, los lenguajes de la caza, de la agricultura, de rituales diversos, de la asamblea, de la cocina o del harén, forman sistemas autónomos: juntar asertos extraídos de estos campos dispares, estudiar sus faltas de coherencia, intentar unificarlos, sería un solecismo —o, peor aún, probablemente una blasfemia, una impiedad— social, y el propio empeño carecería de sentido. En cambio, en nuestra sociedad se da por supuesto que todos los usos referenciales del lenguaje remiten en última instancia a un mundo coherente y se pueden reducir a un idioma unitario, y que, además, éste es legítimo para relacionarlos mutuamente. 'Tan sólo conecte' es un ideal inteligible y aceptable. Las modernas filosofías del conocimiento son a menudo la expresión y codificación que hacemos de esta idea y aspiración, la cual, a su vez, no es ningún capricho filosófico, sino que tiene profundas raíces sociales.

La igualación y homogeneización de hechos es incompleta si no se ve acompañada de lo que podemos llamar el aislamiento de todo lo aislable, el *esprit d'analyse*, la disgregación de todo complejo en sus elementos constituyentes (aun cuando sólo pueda hacerse mentalmente) y la negativa a aceptar convenios conceptuales. Es precisamente vinculando cosas que las visiones tradicionales perpetuaban junto con los prejuicios que contenían, e insistiendo en aislarlas, como nos hemos liberado de ellas. Estos convenios y los espacios conceptuales discontinuos equivalen, en la esfera de las ideas, a las agrupaciones y estructuras sociales estables en el ámbito de los hombres. Asimismo, el mundo de los hechos unificado y estandarizado, como si fuera métrico, concebido en las filosofías de Hume y Kant, es la analogía de las colectividades humanas uniformes y anónimas en una sociedad de masas. En el presente trabajo nos interesan más los hombres y sus agrupaciones que las ideas, pero la unificación de sus ideas en sistemas continuos y uni-

tarios está conectada con su reagrupamiento en comunidades culturalmente continuas e interiormente fluidas.

La sociedad industrial es la única que ha vivido y depende del crecimiento constante y perpetuo, de un continuo desarrollo, con el que, además, se cuenta. No es extraño que fuera la primera sociedad que inventó el concepto y el ideal del progreso, de la constante mejora. Su método favorito de control social es el *Danegeld* universal, la eliminación de la agresión social a través del crecimiento material; su mayor debilidad es su incapacidad para sobrevivir a cualquier reducción temporal de la fuente del soborno social, y para superar la pérdida de legitimidad que padece si el cuerno de la abundancia se obstruye por un tiempo y su caudal desfallece. En el pasado hubo muchas sociedades que realizaron ocasionalmente nuevos descubrimientos aumentando la cuota de lo que se podía repartir, e incluso puede que a veces las mejoras no llegaran esporádicamente, sino en legión. Pero ese desarrollo nunca fue perpetuo, ni tampoco se esperó que lo fuera. Algo extraordinario debió de suceder para engendrar una expectativa tan grande y fuera de lo común.

Y realmente, algo poco corriente, algo único, había sucedido. La concepción del mundo como algo homogéneo, sujeto a leyes sistemáticas e indiscriminadas y abierto a una exploración inagotable, ofrecía infinitas posibilidades de realizar nuevas combinaciones de medios sin expectativas ni límites firmes previos: ninguna posibilidad se desecharía y al final sólo la evidencia decidiría cómo eran las cosas y cómo podían combinarse para asegurar los efectos deseados. Esto implicó una visión completamente nueva. Los mundos anteriores eran, por una parte, cada uno funcional, jerárquico y significativo, y por otra, no estaban perfectamente unificados, sino que se componían de submundos dotados cada uno de su propio lenguaje y lógica, no subsumibles bajo un orden global único. En cambio, el nuevo mundo era, por una parte, moralmente inerte, y por otra, unitario.

La filosofía de Hume es una de las codificaciones más importantes de esta visión. Su parte más conocida es su tratamiento de la causalidad, la cual se deriva en realidad de su concepción global y sus ideas fundamentales. En última instancia se puede resumir del siguiente modo: en su propia esencia nada está inherentemente conectado con nada. Las conexiones reales de este mundo sólo pue-

den establecerse distinguiendo primeramente en el pensamiento todo aquello que puede pensarse distintamente —de modo que, digamos, se puedan aislar los elementos en sí—, viendo después empíricamente lo que resulta estar realmente unido.

¿Es así el mundo? *El nuestro* sí. Esta es la condición previa, el precio de un mundo en perpetuo descubrimiento. Las afinidades y vínculos naturales de las cosas basados en tal o cual concepción o modo de vida no deben coartar la investigación. Y, claro está, el estudio de la causalidad de Hume no sólo es un admirable resumen del telón de fondo al que se enfrenta el investigador de cualquier materia y de cualquier tiempo; es también un estudio de su correlato económico, el empresario moderno. La fusión de trabajo, técnica, material y modelo prescrita por la costumbre y ligada a un orden y ritmo sociales no va con el negociante o industrial de la era de la razón; su progreso y el avance de la economía de que forma parte se basan, una vez más, en su ilimitada selección de cualquier tipo de medio a la luz de la evidencia y de ninguna otra cosa más, apunta a un objetivo tan claro como es la maximización del beneficio. (Su predecesor, o, más exactamente, su sobreviviente feudal coetáneo, se habría visto en apuros de haber tenido que señalar un criterio de éxito único y aislable. Para él el beneficio estaría unido a cierto número de consideraciones de otro tipo, pero inseparables, tales como el mantenimiento de su situación en la comunidad. Adam Smith sólo vio claramente la diferencia entre un burgués de Glasgow y, por ejemplo, Cameron of Lochiel. La teoría de la causación de Hume ratifica la visión de aquél.)

Traemos a colación esta visión de una sociedad que ha pasado a depender del crecimiento tanto cognitivo como económico (por supuesto, ligados mutuamente), porque ante todo nos interesan las consecuencias de una sociedad en constante crecimiento, en constante progreso. Pero las consecuencias de tal crecimiento tienen extraordinarias similitudes con la concepción que fue su condición previa.

La sociedad del perpetuo crecimiento

Si el crecimiento cognitivo presupone que ningún elemento esté indisolublemente ligado, *a priori*, a ningún otro y que todo esté

abierto a una nueva reflexión, el económico y productivo requiere exactamente lo mismo en las actividades humanas, y, por tanto, en las funciones que se desempeñan. Estas pasan a ser facultativas e instrumentales. La antigua estabilidad de la estructura funcional social es, sencillamente, incompatible con el crecimiento y la innovación. Innovación significa realización de cosas nuevas cuyos límites no pueden ser los mismos que los de las actividades a las que reemplazan. Sin duda la mayoría de las sociedades pueden hacer frente a un replanteamiento de las exigencias laborales y de las fronteras gremiales, al igual que un equipo de fútbol puede pasar experimentalmente de una formación a otra y seguir manteniendo una continuidad. Un cambio no hace el progreso. Pero ¿qué sucede cuando esos cambios son constantes y continuos, cuando la propia persistencia del cambio ocupacional se convierte en característica permanente de un orden social?

Cuando se conteste esta pregunta, la mayor parte del problema del nacionalismo se habrá resuelto. El nacionalismo tiene su raíz en *cierto tipo* de división del trabajo, una división del trabajo compleja y, siempre y acumulativamente, cambiante.

Como tanto recalcó Adam Smith, una elevada productividad requiere una división del trabajo compleja y refinada. Una productividad en perpetuo crecimiento requiere que esta división sea no sólo compleja, sino también perpetuamente, y a menudo rápidamente, cambiante. Este cambio continuo y acelerado tanto del propio sistema funcional económico como de la ocupación de lugares dentro de él tiene ciertas consecuencias inmediatas y profundamente importantes. Normalmente los hombres que en él se insertan no pueden ocupar la misma casilla toda su vida, y raras veces pueden descansar en ella, por decirlo así, durante generaciones. Por estas y otras razones, la posición pocas veces se transmite de padres a hijos. Aunque atribuyera erróneamente la estabilidad en la posición social a las fortunas rurales tomando los mitos genealógicos de éstas por algo real, Adam Smith advirtió ya la precariedad de las fortunas burguesas.

La consecuencia inmediata de este nuevo tipo de movilidad es cierto igualitarismo. La sociedad moderna no es móvil porque sea igualitaria; es igualitaria porque es móvil. Además, ha de ser móvil, quiéralo o no, porque la satisfacción de su enorme y agobiante sed de crecimiento así lo requiere.

Una sociedad condenada a estar jugando siempre a las sillas musicales no puede levantar unas barreras de rango, casta o estamento demasiado elevadas entre los distintos conjuntos de sillas que posee. Ello pondría trabas a la movilidad y, dada ésta, llevaría a tensiones realmente insoportables. El hombre puede aguantar tremendas desigualdades si éstas son estables y están santificadas por la costumbre; pero en una sociedad tan ajetreadamente móvil la costumbre no tiene tiempo de santificar nada. Piedra que rueda no deja huella, y una población móvil no permite que su estratificación se vea ligada a aureola alguna. La estratificación y la desigualdad sin duda existen, y a veces de forma muy acusada, sin embargo, tienen un carácter sordo y discreto, atenuado por cierta gradualidad de las diferencias de riqueza y categoría, una falta de distancias sociales y una convergencia de estilos de vida, por cierta calidad estadística o probabilística de las diferencias (frente a las diferencias rígidas, absolutizadas, a modo de abismos, típicas de la sociedad agraria), y por la ilusión o realidad de la movilidad social.

Esta ilusión es esencial, y no puede mantenerse sin, por lo menos, cierta dosis de realidad. Lo que varía y es objeto de la disputa erudita es la proporción de realidad que se da en esta apariencia de movilidad hacia arriba y hacia abajo, pero no se puede dudar de que se da en buena parte: cuando el propio sistema de funciones cambia tanto, los que ocupan lugares dentro de él no pueden estar atados a un sistema estratificacional rígido, como proclaman algunos sociólogos de izquierda. Comparada con la sociedad agraria, esta sociedad es móvil e igualitaria.

Pero todavía se puede decir algo más acerca del igualitarismo y la movilidad que engendra la economía distintivamente industrial y orientada hacia el crecimiento. En la nueva división del trabajo se dan algunos rasgos adicionales más sutiles que quizá puedan entenderse mejor si consideramos la diferencia entre la división del trabajo en una sociedad industrial y la de una sociedad agraria completamente desarrollada, especialmente compleja. La diferencia *evidente* es que una es más estable y la otra más móvil. En realidad, una quiere, generalmente, ser estable, y la otra quiere ser móvil; y una aparenta ser más estable de lo que le consiente la realidad social, mientras que la otra, con el objeto de que parezca que satisface su ideal igualitario, a menudo demanda más movilidad de

la que sus constreñimientos reales en verdad le permiten. No obstante, aunque ambos sistemas tiendan a exagerar sus rasgos fundamentales, si comparamos, vemos que poseen efectivamente y de forma acusada el que reivindican como propio: el uno es rígido, el otro móvil. Pero si éste es el contraste evidente, ¿cuáles son esos rasgos más sutiles que lo acompañan?

Compárese en detalle la división del trabajo en una sociedad agraria avanzada con la de una sociedad industrial media. Actualmente, por ejemplo, toda función tiene por lo menos un especialista asociado con ella. Los mecánicos de automóviles se convierten en especialistas en relación con la marca para la que trabajan. La sociedad industrial tendrá una población más grande y, probablemente, aunque sólo sea por cuestión de número, mayor cantidad de trabajos diferentes. Es en *este sentido* en el que la división del trabajo se ha acrecentado mucho más dentro de ella.

Pero para algunos criterios resulta perfectamente posible que sea una sociedad agraria plenamente desarrollada la que tenga en realidad la división del trabajo más compleja. Las especializaciones que se dan en ella distan más unas de otras que las posiblemente más numerosas de una sociedad industrial, sociedad que tiende a tener lo que podríamos llamar una mutua afinidad de estilo. En una sociedad agraria madura habrá ciertas especializaciones que serán extremas, fruto de un adiestramiento muy prolongado, de toda la vida y con una dedicación plena, que puede haberse iniciado en los albores de la juventud y haber requerido una renuncia casi total a otros menesteres. En estas sociedades la producción artesana y artística contiene una cantidad de trabajo y técnica fuera de lo normal, y a menudo alcanza cotas de complejidad y perfección nunca igualadas después, siquiera remotamente, por producto alguno de las sociedades industriales, cuyos enseres domésticos y decorativos, gastronomía, herramientas y adornos son de notoria mala calidad.

La complejidad escolástica y ritual que dominan los eruditos de una sociedad agraria desarrollada es a menudo, pese a su aridez y esterilidad, lo que fuerza los límites de la mente humana. En pocas palabras, aunque los campesinos, que constituyen la gran mayoría en una sociedad agraria, sean más o menos intercambiables a la hora de llevar a cabo las tareas sociales que normalmente se les asignan, las importantes minorías de especialistas de esas so-

ciedades son eminentemente complementarias; cada especialista, cada grupo de especialistas, depende de los otros, y fuera de lo suyo, su especialidad, está bastante lejos de gozar de autosuficiencia.

Resulta curioso advertir, en cambio, que en la sociedad industrial, a pesar de su mayor número de especialistas, la separación entre ellos es mucho menor. Sus enigmas están mucho más cerca de la mutua inteligibilidad, los idiomas de sus manuales coinciden en mucha mayor medida, y la reconversión laboral, aunque a veces resulta difícil, normalmente no es una tarea titánica.

Dejando aparte la presencia de movilidad en un caso y de estabilidad en el otro, existe una sutil, pero profunda e importante diferencia cualitativa en la propia división del trabajo. Durkheim se equivocó al encuadrar bajo el rótulo único de 'solidaridad orgánica' tanto las civilizaciones preindustriales avanzadas como la sociedad industrial, y también al no introducir de forma adecuada esta distinción dentro de la categoría más amplia de solidaridad orgánica o división complementaria del trabajo. La diferencia es la siguiente: en la sociedad industrial la mayor parte de la formación es de tipo genérico, no está conectada específicamente con la actividad profesional sumamente especializada de la persona, y además la *precede*. Posiblemente la sociedad industrial sea en la mayoría de aspectos la más especializada que haya habido nunca, pero su sistema educativo es, sin duda alguna, el *menos* especializado, el más universalmente estandarizado de todos los tiempos. Todos los niños y adolescentes, o la mayoría de ellos, reciben la misma clase de formación o educación hasta una edad increíblemente avanzada. Las únicas escuelas especializadas que tienen prestigio son las que se ubican al final del proceso educativo, y cuando constituyen una especie de conclusión de una prolongada educación desespecializada previa; las que ofrecen una admisión más temprana, a menor edad, no gozan de mucho predicamento.

¿Es esto, acaso, una paradoja? ¿O quizá una de esas supervivencias ilógicas de una época anterior? Así lo han creído en ocasiones aquellos que ven en la educación superior elementos 'señoriales' o de clase ociosa. Pero, aunque algunas poses y actitudes vinculadas a la educación superior puedan ser efectivamente anacronismos o supervivencias, el hecho fundamental —la generalización e importancia de una formación genérica desespecializada— se relaciona con la sociedad industrial altamente especializada no como

paradoja, sino como algo justo y necesario. La clase de especialización que se encuentra en la sociedad industrial descansa precisamente en el cimiento que supone una formación desespecializada y estandarizada.

Un ejército moderno lo que hace en primer lugar es someter a sus soldados a un adiestramiento genérico común durante el cual se les hace adquirir e interiorizar el idioma, el ritual y los fundamentos básicos propios del ejército en conjunto, y sólo después se les da uno más especializado. Se supone o espera que todo recluta debidamente adiestrado, con la excepción de un número relativamente pequeño de especialistas que gozan de una formación muy minuciosa, puede ser reciclado de una especialidad a otra sin demasiada pérdida de tiempo. En este aspecto, una sociedad moderna es como un ejército moderno, pero a mayor escala. Proporciona a todos los reclutas un adiestramiento sumamente largo y bastante completo: alfabetización, cálculo, hábitos de trabajo y fundamentos sociales básicos, y familiarización con los fundamentos técnicos y sociales básicos. Para la gran mayoría de la población las técnicas distintivas que implica la vida laboral se superponen al adiestramiento básico, ya sea mediante aprendizaje directo, ya como parte de una formación complementaria mucho menos prolongada; y se supone que todo el que ha concluido ese adiestramiento común puede ser reciclado para la mayoría del resto de los trabajos sin demasiada dificultad. *Grosso modo*, los fundamentos adicionales que se requieren consisten en unas pocas técnicas que pueden aprenderse con bastante rapidez, más 'experiencia', cierta familiaridad con el medio, su personal y su modo de operar. Todo esto se puede adquirir en poco tiempo, y en ocasiones se ve reforzado por una pequeña mística protectora, pero raramente va mucho más allá. Existe también una minoría de genuinos especialistas, personas que sólo ocupan su puesto de forma efectiva cuando han recibido una prolongada formación complementaria y que son difícilmente sustituibles, si es que lo son, por nadie que no posea su mismo acervo formativo y aptitud.

El ideal de la alfabetización universal y el derecho a la educación forman parte notoria del panteón de valores modernos. Estadistas y políticos hablan de ello con respeto y se pone buen cuidado en hacerlo figurar en declaraciones de derechos, constituciones, programas políticos, etcétera. Hasta aquí no hay nada extraño. Lo mismo ocurre con el gobierno responsable y representativo, las elecciones

libres, la independencia del poder judicial, las libertades de expresión y reunión, etcétera. Muchos de estos admirables valores, o la mayor parte, a menudo se ignoran de forma sistemática en muchas regiones del globo sin que nadie se haga cruces por ello. Más a menudo aún, tales expresiones se consideran mera palabrería. La mayoría de las constituciones que garantizan las libertades de expresión y de voto dan tanta información acerca de las sociedades que definen como puede darla acerca del tiempo quien dice 'buenos días'. Todo esto es bien sabido. Lo que resulta enormemente curioso, y sumamente significativo, en cuanto al principio de una educación general y legalmente garantizada, es que es un ideal que destaca mucho más por su observancia que por su incumplimiento. En este aspecto resulta prácticamente único entre los ideales modernos, y ello exige una explicación. El profesor Ronald Dore ha criticado vigorosamente esta tendencia (concentrándose especialmente en las sociedades en vías de desarrollo) a la sobrevaloración de las titulaciones expresas [1], que sin duda tiene unos perniciosos efectos secundarios. Pero yo me pregunto si apreció en toda su magnitud las profundas raíces de eso que dio en tachar de 'titulitis'. Vivimos en un mundo en el que ya no se puede valorar la transmisión personal, informal, de conocimientos, porque las estructuras sociales en cuyo interior podría darse tal transmisión se están desintegrando. De ahí que la única clase de conocimiento que podamos valorar sea aquel que está autentificado por centros de enseñanza comúnmente ecuánimes que expiden certificados basados en exámenes honestos, elaborados de forma imparcial. Esta es la razón por la que estamos condenados a sufrir la 'titulitis'.

Todo esto sugiere que el tipo de educación descrito —general, estandarizada y genérica— desempeña *realmente* un papel importante en el funcionamiento efectivo de una sociedad moderna, y que no es sólo parte de su palabrería o autobombo. Y en realidad es así. Utilizando una expresión de Marx (aunque quizás no con el mismo sentido con que él lo hizo), para entender cuál es este papel debemos considerar no sólo el modo de producción de una sociedad moderna, sino sobre todo su modo de *reproducción*.

---

[1] Ronald Dore, *The Diploma Disease*, Londres, 1976. Para una introducción a las implicaciones sociales de la alfabetización en un período anterior, véase Jack Goody (ed.), *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge, 1968.

Genética social

La reproducción de individuos y grupos sociales se puede llevar a cabo, bien según el principio de la imitación o aprendizaje, bien mediante lo que podríamos llamar método centralizado. Claro está que existen numerosas formas mixtas e intermedias de realizar esta labor, pero será mejor pasarlas por alto hasta que hayamos analizado las otras dos posibilidades, que, como extremas, obran a modo de polos.

Se sigue el método imitativo, de aprendizaje, cuando una familia, unidad de parentesco, aldea, segmento tribal o cualquier unidad pequeña similar coge a los niños nacidos en su seno y, permitiéndoles y obligándoles a participar en la vida común, más unos pocos métodos específicos, como adiestramiento, ejercicios, preceptos, *rites de passage*, etcétera, acaba convirtiéndolos en adultos módicamente similares a los de la generación anterior; así se perpetúan la sociedad y su cultura.

El método centralizado de reproducción es aquel en que un agente educativo o formativo diferenciado de la comunidad local complementa de forma importante (o, en casos extremos, reemplaza por entero) el método propio de aquélla, asume la preparación de los jóvenes en cuestión y, una vez finalizado el proceso de formación, los devuelve a la sociedad mayor para que desempeñen en ella sus funciones. Una versión extrema de este sistema llegó a un alto grado de perfección y eficiencia en el imperio otomano, bajo los regímenes jenízaro y *devshirme,* en que se adiestraba sistemáticamente para la guerra y la administración a jóvenes cobrados como tributo a pueblos conquistados o adquiridos como esclavos, desarraigados y separados por entero, perfectamente, de sus familias y comunidades de origen. La clase alta británica, con su confianza en el internado desde corta edad, practicaba, y en parte practica todavía, una versión menos completa de este sistema. Variantes del mismo pueden encontrarse a veces incluso en sociedades agrarias relativamente simples, todavía no alfabetizadas.

Las sociedades compuestas de subcomunidades se pueden dividir en aquellas en que las subcomunidades pueden, si es necesario, reproducirse sin la ayuda del resto de la sociedad, y aquellas en que se da tal mutua complementariedad e interdependencia que no pueden hacerlo. En general, los segmentos y comunidades rurales de la sociedad

agraria *pueden* reproducirse independientemente. El concepto antropológico de sociedad segmentaria contiene precisamente esta idea: el 'segmento' no es más que una variante en pequeño de la sociedad mayor de que forma parte, y puede hacer en menor escala todo lo que ha hecho la mayor.

Además, debe distinguirse entre autosuficiencia económica y autosuficiencia educativa en el sentido de capacidad de autorreproducción. No cabe duda de que los estratos dirigentes de una sociedad agraria dependen del excedente que se extrae del resto de la sociedad, pero por lo que hace a la educación puede ser bastante autosuficiente. Normas sociales, como aquellas que hacen depender a las comunidades de especialistas rituales externos o de proveerse de mujeres foráneas, pueden engendrar también muchas otras formas de falta de autosuficiencia. Pero lo que nos interesa no es la capacidad de autorreproducción grupal económica, sino educativa. Hay numerosas formas complejas, mixtas e intermedias de reproducción grupal. Cuando los señores feudales envían a sus hijos a la corte local como medio pupilos medio rehenes, cuando los maestros aceptan aprendices que no son sus hijos, etcétera, estamos en presencia de tales sistemas mixtos.

La situación en la sociedad agraria parece ser, en términos generales, la siguiente: la gran mayoría de la población pertenece a unidades que se autorreproducen, como aquellas que educan a sus miembros jóvenes mediante un aprendizaje sobre el terreno, sin forzar el ritmo, como parte integrante del discurrir general de la existencia, y sin contar demasiado, o en absoluto, con clase alguna de especialistas educativos. Una minoría recibe un adiestramiento especializado. La sociedad posee uno o varios estratos de educadores con dedicación exclusiva que se reproducen tomando discípulos y que prestan servicios de tipo ritual, terapéutico, monitorio, etcétera, a tiempo parcial al resto de la comunidad. Puede resultar útil distinguir entre el adiestramiento imitativo, intracomunitario, y llamarlo aculturación y el exoadiestramiento (por analogía con la exogamia) especializado, que demanda fundamentos ajenos a la comunidad, y llamarlo propiamente educación.

Un estrato muy importante en la sociedad agraria alfabetizada es el constituido por los escribientes, aquellos que saben leer y transmitir la alfabetización y que, por tanto, forman una de las clases de especialistas de esa sociedad. A veces constituyen un gremio, a veces

no, y otras están incorporados a una organización. Como generalmente la escritura no suele tardar en ir más allá de su utilización meramente técnica como registro para pasar a adquirir una significación teológica y moral, los escribientes o clérigos suelen ser casi siempre algo más que simples grafotécnicos. Lo que cuenta no es tanto escribir como lo que se escribe, y en una sociedad agraria la proporción que se da en la escritura entre lo sagrado y lo profano tiende a estar bastante descompensada en favor de lo primero. Así pues, los que saben leer y escribir son especialistas, e incluso algo más que eso: son una porción de la sociedad, pero pretende ser también la voz de toda ella. Su especialización *dice* algo, algo especial, más quizás de lo que dicen los tallistas y otros creadores, y mucho más aún de lo que dicen los meros reparadores.

En este tipo de sociedad los especialistas a menudo despiertan temor o desdén. Los clérigos pueden ser vistos de forma ambivalente, pero por lo general su posición es bastante elevada. Son a la vez especialistas y parte de la sociedad, como otros, y sin embargo, como se ha dicho, pretender ser la voz de todos. Su situación es esencialmente paradójica. Dentro del arsenal de acertijos supuestamente profundos y significativos que poseen los lógicos está el Problema del barbero: todos los hombres de un pueblo equis se pueden dividir en los que se afeitan por sí mismos y los que se hacen afeitar por el barbero; pero ¿qué pasa con este último? ¿Es de los que se afeitan o de los que se hacen afeitar? Bajo este ropaje, dejémoselo a los lógicos. Pero los clérigos en cierta forma están en la misma situación que el barbero. Reproducen su propio gremio adiestrando a los neófitos, pero también adiestran en alguna medida, o prestan servicios, al resto de la sociedad. ¿Se afeitan o se hacen afeitar? La tensión y los problemas que ésta conlleva (que no son precisamente lógicos) los acompañan, y no se resuelven fácilmente.

La sociedad moderna acaba solucionando este dilema volviendo clérigo a *todo el mundo*, convirtiendo a esta clase potencialmente universal en una que lo es de hecho, asegurando que todos sin excepción reciben su enseñanza, que la exoeducación pasa a ser la norma general, y que nadie, culturalmente hablando, se afeita por sí mismo. La sociedad moderna es una sociedad en la que ya ninguna subcomunidad que no pueda mantener un sistema educativo independiente puede reproducirse. Incluso la reproducción de individuos

plenamente socializados pasa a ser parte de la división del trabajo, dejando las subcomunidades de llevar a cabo esta tarea.

Así son las sociedades modernas desarrolladas. Pero ¿por qué *ha de* ser así? ¿Qué hado las empuja en tal dirección? ¿Por qué, volviendo a la primera pregunta, se toma con esa seriedad tan poco usual, tan atípica, precisamente este ideal, el de una alfabetización y una educación generales?

Estos interrogantes se han contestado ya en parte al hablar de la importancia de la movilidad ocupacional, de una división del trabajo inestable, velozmente cambiante. Una sociedad cuyo sistema político íntegro, y en el fondo cuya cosmología y orden moral, se basa en último término en el crecimiento económico, en el *Danegeld* progresivo general y la creencia de un perpetuo aumento de las satisfacciones, cuya legitimidad depende de su capacidad de mantener y satisfacer esta expectativa, se ve abocada a la necesidad de innovación y, por ende, a una estructura ocupacional cambiante. Consecuentemente, los hombres —de una generación a otra con certeza, y durante la vida muy a menudo— deben estar preparados para su redistribución en nuevas tareas. De aquí, en parte, la importancia del adiestramiento genérico y el hecho de que la pequeña formación extra que llevan aparejada la mayoría de trabajos no sea excesiva y además esté contenida en manuales inteligibles para todos los que poseen la genérica de la sociedad. (Mientras que la pequeña formación extra pocas veces resulta valiosa, el fondo genérico común y realmente esencial alcanza un nivel bastante alto; no quizás si se compara con las *cumbres* intelectuales de la sociedad agraria, pero sí ciertamente al lado de la media habitual en otros tiempos.)

Pero no son sólo la movilidad y el reciclaje los que engendran este imperativo. También lo hace el *contenido* de la mayoría de las actividades profesionales. En la sociedad industrial «trabajo» ya no significa manejar materia. Su paradigma ha dejado de ser arar, segar, trillar. Por lo general, el trabajo ya no consiste en la manipulación de objetos, sino en la de significados. Normalmente implica un intercambio de comunicación con otra gente o manipulación de los mandos de una máquina. La proporción de gente que está en contacto inmediato con la naturaleza, aplicando de forma directa su fuerza física a objetos naturales, disminuye constantemente. La mayoría de trabajos, cuando no entrañan trabajar 'con gente', entrañan el manejo de botones, mandos o palancas que han de ser *entendidos*

y que, una vez más, pueden explicarse en un idioma estándar comprensible para todos los neófitos.

Por primera vez en la historia del hombre llega a usarse de forma general y normal, además de ser importante, una comunicación explícita y módicamente precisa. En las cerradas comunidades locales de los mundos tribal y agrario, el contexto, el tono, el gesto, el rango y la situación lo eran todo a la hora de comunicarse. Tal como era, la comunicación tenía lugar sin la ventaja que supone una formulación precisa, la cual no era del agrado ni encontraba aptitud en la gente. La claridad y las bondades de una formulación precisa y reglada se dejaban a los juristas, teólogos o especialistas en ceremonias, y era parte de sus misterios. Entre los habituales de una comunidad cerrada la claridad, además de ser apenas imaginable o inteligible, habría constituido un proceder pedante y ofensivo.

El lenguaje humano se ha usado en estas comunidades limitadas por el contexto, cerradas y personales seguramente durante un sinnúmero de generaciones, y sólo durante unas pocas por escolásticos, juristas y demás clases de puritanos conceptuales rehuidores del contexto. Teniendo en cuenta que ha evolucionado en un medio que no exigía en absoluto este desarrollo y que no lo propiciaba selectivamente si se manifestaba, resulta muy extraño que una institución, concretamente el lenguaje humano, tuviera tal potencial para ser usado como 'código elaborado' (en expresión de Basil Bernstein), como un instrumento formal y completamente libre de contexto. Este misterio corre parejas con problemas tales como el que plantea la existencia de capacidades no necesarias para la supervivencia durante gran parte del período de existencia de la humanidad, y que, por tanto, no pudo originar de ningún modo la selección natural (por ejemplo, la matemática). La existencia de un lenguaje adecuado para tal uso formal, libre de contexto, es un problema parecido; pero también es, sin disputa, un hecho. Sean cuales fueran su origen y explicación, esta potencialidad se dio, y finalmente acabó emergiendo una sociedad —que hoy se está generalizando— en que se hace valer y se vuelve indispensable y dominante.

Resumiendo: una sociedad basada en una tecnología sumamente poderosa y en una expectativa de crecimiento sostenido, y que, además, exige tanto una división del trabajo móvil como una comunicación continua, habitual y precisa entre extraños —comunicación que implica un significado explícito común y que se transmite en un idio-

ma estándar, y, cuando es necesario, por escrito— ha emergido. Por ciertas razones convergentes esta sociedad debe ser completamente exoeducativa: el individuo es adiestrado por especialistas, y no por su grupo local, si es que pertenece a alguno. Sus segmentos y unidades —y esta sociedad es siempre grande, cambiante y, en comparación con las sociedades tradicionales, agrarias, muy pobre en estructuras internas— no tienen capacidad o recursos para reproducir sus propios miembros. El grado de alfabetización y competencia técnica que se exige como moneda corriente conceptual en un medio estándar a los miembros de esta sociedad para tener posibilidades reales de empleo y gozar de una ciudadanía honorable plena y efectiva es tan elevado que *no puede* ser proporcionado por las unidades de parentesco o locales al uso. Sólo lo puede hacer algo similar a un sistema educativo 'nacional' moderno, una pirámide en cuya base haya escuelas de primera enseñanza con maestros adiestrados en las de segunda enseñanza, que a su vez hayan tenido maestros preparados en la universidad y guiados por los productos de escuelas graduadas avanzadas. Es esta pirámide la que fija el criterio para apreciar el tamaño mínimo de una unidad política viable. Ninguna unidad que sea tan pequeña como para no integrarse en la pirámide puede funcionar correctamente. No puede haber unidades *menores*. En determinadas circunstancias también hay mecanismos restrictivos que impiden que sean demasiado grandes, pero eso es otra cuestión.

El hecho de que las subunidades de la sociedad no puedan ya autorreproducirse, de que la exoeducación centralizada sea norma de obligado cumplimiento y de que esa educación complemente (aunque no la sustituya) la aculturación localizada, es de primordial importancia para la sociología política del mundo moderno; pero, aunque parezca extraño, rara vez se han comprendido o estimado, o siquiera examinado, sus implicaciones. En la base del orden social moderno no está ya el verdugo, sino el profesor. El símbolo y principal herramienta del poder del estado no es ya la guillotina, sino el (y nunca mejor dicho) *doctorat d'état*. Actualmente es más importante el monopolio de la legítima educación que el de la legítima violencia. Cuando se entiende esto también se pueden entender la perentoriedad del nacionalismo y sus raíces, que no están en la naturaleza humana, sino en cierta clase de orden social hoy en día generalizado.

Contrariamente a la creencia popular, e incluso académica, el nacionalismo no tiene unas raíces demasiado profundas en la psique

humana. Se puede decir que ésta ha permanecido inalterada durante muchísimos milenios, sin haberse vuelto ni mejor ni peor en la relativamente breve y muy reciente era del nacionalismo. No se puede invocar un sustrato *general* para explicar un fenómeno *específico*. El sustrato genera muchas posibilidades en la superficie. El nacionalismo, la organización de grupos humanos en unidades grandes, centralmente educadas y culturalmente homogéneas, es sólo una de ellas, y muy rara además. Para dar una auténtica explicación lo esencial es identificar sus raíces específicas. Sólo éstas pueden explicarlo correctamente. De este modo, se superponen a un sustrato humano universal común factores específicos.

El nacionalismo tiene un profundo arraigo en las exigencias estructurales distintivas de la sociedad industrial. No es un movimiento que sea fruto de una aberración ideológica ni de un exceso emocional. Aunque por regla general —en realidad, casi sin excepción— aquellos que toman parte en él no pueden entender lo que hacen, el movimiento es la manifestación externa de una profunda modificación en las relaciones entre gobierno y cultura, modificación que es además inevitable.

La era de la cultura desarrollada generalizada

Recapitulemos los rasgos generales y fundamentales de la sociedad industrial. Entre los requisitos previos para su funcionamiento están una alfabetización general y un grado de sofisticación numérica, técnica y general elevado. Sus miembros son, deben ser, móviles y estar preparados para pasar de una actividad a otra, y además estar en posesión de ese adiestramiento genérico que les permitirá seguir manuales de instrucciones de nuevas actividades u ocupaciones. En el desempeño de su trabajo han de comunicarse continuamente con gran número de personas con las que a menudo no han tenido anteriormente ningún tipo de contacto y con los cuales, por tanto, la comunicación debe ser explícita, más que basada en el contexto. También deben saber comunicar mediante mensajes escritos, impersonales, libres de contexto, tipo «a quien corresponda». De ahí que estas comunicaciones deban realizarse en unos mismos medios lingüísticos y escritura comunes y estandarizados. El sistema educativo que garantiza este logro social aumenta

de tamaño y se torna indispensable, pero al mismo tiempo deja de gozar del monopolio del acceso a la palabra escrita: su clientela abarca la sociedad en general, y la sustituibilidad de unos individuos por otros propia del sistema alcanza al aparato educativo tanto como a cualquier otro segmento de la sociedad, si no más. Posiblemente haya docentes e investigadores realmente excepcionales que sean únicos e insustituibles, pero el profesor o maestro medio puede ser reemplazado desde fuera de la profesión con la mayor facilidad y, a menudo, con escasa o nula pérdida.

¿Qué implicaciones supone todo esto para la sociedad y sus miembros? Hoy en día la posibilidad de emplearse, la dignidad, la seguridad y la autoestima de los individuos se basan normalmente, y para la mayoría de los hombres, en su *educación*, y los límites de la cultura en la que se han educado son también los límites del mundo en el que moral y profesionalmente saben vivir. La mejor inversión de un hombre es con diferencia su educación, y ésta es la que realmente le provee de identidad. Diga lo que diga, el hombre moderno no es leal a monarca, tierra o fe algunos, sino a una cultura, y, en términos generales, es eunuco. El mameluquismo se ha generalizado. Ningún vínculo importante le liga a ningún grupo de parentesco, y los que pudieran haber entre él y una comunidad más grande, anónima, han desaparecido.

La otra cara del hecho de que sea una cultura transmitida escolar, y no popularmente, la que dé al hombre industrial provecho, dignidad y autoestima es que nada más puede proporcionárselo en medida comparable. No decimos que la familia, la riqueza o las amistades carezcan de importancia en la sociedad moderna y que no sean a veces motivo de orgullo para los que gozan de ellas, pero lo más normal es que en el mejor de los casos se hable de las ventajas que reportan estas circunstancias con ambivalencia. Una pregunta interesante es si ha sido la ética del trabajo hoy generalizada la que ha contribuido a crear este estado de cosas o si, por el contrario, es sólo un reflejo de éste. Gente que no trabaja y rentistas sin duda los sigue habiendo, pero no son muy visibles, y esto en sí es ya muy significativo. El hecho de que este privilegio y esta ociosidad, tal y como subsisten, se envuelvan hoy día en discreción, prefiriendo la oscuridad a la ostentación, y que hayan de ser sacadas a la luz por vehementes investigadores empeñados

en desenmascarar la desigualdad que se esconde bajo la superficie es importante.

Esto no fue así en el pasado; en él el privilegio del ocio era motivo de orgullo y se exhibía sin rubor, como sigue ocurriendo en algunas sociedades agrarias todavía existentes o en sociedades que aún defienden el *ethos* de la vida preindustrial. Curiosamente, fue un miembro orientado hacia el trabajo de una sociedad fanática del trabajo, Thornsten Veblen, escandalizado por lo que él consideraba supervivencias de una era preindustrial, rapaz, el que acuñó la noción de despilfarro ostentoso. La superficie igualitaria, regida por el trabajo y la velocidad, de la sociedad industrial es tan significativa como sus ocultos fondos de desigualdad. Al cabo, aunque a veces las decisiones importantes se forjen en lo más profundo, la vida se vive en gran medida en la superficie.

Actualmente, y en cierto sentido, la clase docente es más importante (es imprescindible), pero en otro lo es mucho menos, ya que ha perdido su monopolio sobre el acceso al saber cultural cifrado en la escritura. En una sociedad en la que todo el mundo es eunuco a causa de la identificación con su puesto profesional y su adiestramiento, y en que casi nadie puede contar, si es que puede, con excesiva seguridad y sostén por parte de cualesquiera lazos de parentesco que pueda tener, los clérigos docentes no gozan ya en modo alguno de acceso privilegiado a los puestos administrativos. Cuando todo el mundo se torna mameluco, éstos dejan de dominar la burocracia. Al fin y al cabo, ésta puede reclutar su personal de entre toda la sociedad sin tener que pechar con el temor de que con cada nuevo miembro vengan a colocarse docenas de parientes no deseados.

La exosocialización, la educación propiamente dicha, es hoy prácticamente la norma general. Los hombres, entregados por sus grupos de parentesco (hoy, normalmente, el núcleo familiar) a un aparato educativo que es el único que puede suministrarles el amplio campo de adiestramiento que requiere la base cultural genérica, adquieren los fundamentos y las escalas de valores que hacen que el prójimo los acepte, que les capacitan para asumir puestos en la sociedad y que les convierten en 'lo que son'. Esta infraestructura educativa es de grandes dimensiones, inexcusable y cara. Su mantenimiento parece estar económicamente fuera del alcance incluso de las mayores y más ricas organizaciones de la sociedad, tales como

los grandes emporios industriales. Estos a menudo dotan a su personal de alojamiento, medios deportivos, clubes de recreo, etc. (también pueden subvencionar el importe de la educación, pero eso es otro cantar). El miembro de estas organizaciones trabaja y se esparce en ellas, pero sus hijos todavía van a escuelas estatales o libres.

Por tanto, tenemos que, por una parte, esta infraestructura educativa es demasiado grande y costosa para cualquier organización que no sea la mayor de todas, el estado; pero, al mismo tiempo, aunque sólo éste pueda sostener carga tan grande, también es el único lo suficientemente fuerte como para controlar función tan importante y primordial. La cultura ha dejado de ser el mero adorno, confirmación y legitimación de un orden social que también sostenían procedimientos más violentos y coactivos; actualmente es el medio común necesario, el fluido vital, o mejor, la atmósfera común mínima y única en que los miembros de la sociedad pueden respirar, sobrevivir y producir. Tratándose de una sociedad determinada, debe ser una atmósfera en que puedan hacerlo *todos*, de modo que debe ser una *misma* cultura. Por otra parte, hoy en día debe ser una cultura desarrollada o avanzada (alfabetizada, basada en el adiestramiento), y no una cultura rudimentaria o tradición diversificada, ceñida al propio ámbito y no basada en la palabra escrita.

No obstante, debe haber algún organismo que garantice que esta cultura alfabetizada y unificada se dé de modo efectivo, que el producto educativo no sea malo e inferior a lo indispensable. El estado es el único que puede hacerlo, e, incluso en los países en que parte importante del aparato educativo está en manos privadas o de organizaciones religiosas, debe asumir el control de calidad de estas importantísimas industrias que se encargan de la manufactura de seres humanos válidos y útiles. Ese estado paralelo que data de cuando los estados europeos no sólo estaban divididos, sino que también eran socialmente débiles —la Iglesia centralizada—, sostuvo una seria batalla por el control de la educación, batalla que acabó perdiendo salvo por el hecho de que luchó por una cultura desarrollada incluyente, y por tanto, de modo indirecto, por un nuevo estado nacionalista.

Hubo una época en que la educación era una industria familiar, en que la aldea o el clan podían hacer hombres. Esa época ha pa-

sado y lo ha hecho para siempre. (Actualmente, en la educación lo pequeño puede ser hermoso sólo si en el fondo está supeditado a lo grande.) Hoy en día la norma es la exosocialización, la producción y reproducción de los hombres fuera de la reducida unidad local, y así es como ha de ser. Es precisamente la obligatoriedad de la exosocialización lo que nos da la pista principal de por qué estado y cultura hoy *deben* vincularse, cuando en el pasado su conexión era débil, fortuita, diversa, vaga y, a menudo, escasa. Hoy es ineluctable. A partir de aquí podemos explicar el nacionalismo y por qué vivimos en una era de nacionalismo.

4. LA TRANSICION A UNA ERA DE NACIONALISMO

Se han expuesto ya los pasos más importantes de la tesis. La humanidad está irremisiblemente entregada a la sociedad industrial y, por tanto, a una sociedad con un sistema productivo basado en la acumulación de ciencia y tecnología. Sólo esto puede sustentar el número presente y previsible de habitantes del planeta y darles una esperanza de poseer el nivel de vida que el hombre de hoy da por supuesto o aspira a dar por supuesto. La sociedad agraria ha dejado de ser una opción, pues su restauración no haría más que condenar a la mayor parte de la humanidad a la muerte por inanición, por no hablar de la extrema e inaceptable pobreza en que quedaría la minoría superviviente. De aquí que no tenga objeto para ningún propósito práctico discutir los encantos y horrores que acompañan cultural y políticamente a la era agraria: no pueden darse. En cuanto a nosotros, seguramente no tenemos conciencia cabal del abanico de posibilidades de la sociedad industrial y quizá nunca consigamos tenerla, pero sí podemos comprender algunos de los fenómenos esenciales que la acompañan. Uno de ellos es el tipo de homogeneidad cultural que exige el nacionalismo y vale la pena dejar ya zanjado este asunto. No se trata de que el nacionalismo imponga la homogeneidad, como dice Elie Kedourie[1],

[1] Elie Kedourie, *Nationalism*, Londres, 1960.

sino que una obligación objetiva e inevitable impone una homogeneidad que acaba aflorando en forma de nacionalismo.

La mayor parte de la humanidad entra en la era industrial proveniente de un período agrario. (La exigua minoría que lo hace directamente desde una situación preagraria no resta valor al argumento y lo mismo vale para ella.) Sin embargo, la organización social de la sociedad agraria no propicia en absoluto el principio nacionalista, la convergencia de las unidades culturales y políticas, y la homogeneidad y comunicación escolar de la cultura dentro de cada unidad política. Muy al contrario, y como ocurrió en la Europa medieval, genera unidades políticas que son, ya menores, ya mayores, de lo que indicarían las fronteras culturales: sólo en muy contadas ocasiones, casualmente, produjo un estado dinástico que respondía en mayor o menor medida a un lenguaje y una cultura, como acabó dándose en la costa atlántica europea. (El ajuste nunca fue demasiado perfecto. En la sociedad agraria la cultura es mucho más pluralista que sus imperios y generalmente mucho más extensa que las pequeñas unidades sociales que son parte de ella.)

Siendo esto así, y de acuerdo con nuestro modelo, la era de transición al industrialismo estaba abocada a ser también una era de nacionalismo, un período de reajuste turbulento en el que, ya las fronteras políticas, ya las culturales, o ambas, habrían de modificarse para satisfacer el nuevo imperativo nacionalista que entonces, por primera vez, se estaba haciendo palpable. Como los dirigentes no ceden territorios de buen grado (y todo cambio de fronteras políticas convierte a alguien en perdedor), como el cambio de la propia cultura es a menudo experiencia dolorosa, y como además, al igual que había centros de autoridad política que intentaban sobornar a los hombres y conquistar territorios, había también culturas rivales que pugnaban por hacerse con espíritus humanos, la consecuencia más inmediata, según nuestro modelo, es que este período de transición está asimismo abocado a ser un período violento y preñado de conflictos, previsión que confirman plenamente los hechos históricos.

No obstante, no sería correcto proceder extrayendo sencillamente las implicaciones que supone la realización del imperativo nacionalista para la sociedad agraria. La sociedad industrial no aparece por designio divino. Fue el fruto de procesos que se dieron en una sociedad agraria concreta, procesos, por otra parte, tampoco

desprovistos de su propia turbulencia. Y cuando más tarde conquistó el resto del mundo, tampoco su colonización ni el abandono del imperio por aquellos que habían cabalgado sobre la ola de la supremacía industrial y que acabaron perdiendo su monopolio fueron procesos pacíficos. Queremos decir con esto que en la historia actual se tiende a combinar los efectos del nacionalismo con las restantes consecuencias del industrialismo; pero, aunque el nacionalismo sea realmente una consecuencia de la organización social industrial, no es la *única* que la imposición de esta nueva forma social produce, y por tanto, es necesario desovillarla de aquellos otros procesos.

La interesantísima relación entre Reforma y nacionalismo ilustra bien el problema. La insistencia de aquélla en la alfabetización y el escriturismo, su hostilidad a un clero monopólico (o, como advirtió Weber perspicazmente, la universalización, más que la abolición, que del clero llevó a cabo), su individualismo y sus vínculos con las móviles poblaciones urbanas, son factores que la convierten en algo que anuncia ya caracteres y actitudes sociales que según nuestro modelo produce la era nacionalista. La ayuda que representó el protestantismo para el nacimiento del mundo industrial es un campo de estudio vastísimo, complejo y controvertido, y aquí sólo podemos aludirlo de pasada, pero todavía está por estudiar adecuadamente la relación exacta entre las actitudes de cuño protestante y el nacionalismo en áreas del planeta en las que tanto el industrialismo como el nacionalismo llegaron más tarde y bajo un impacto exterior.

Donde más claramente se ve esta relación quizá sea en el islam. La historia cultural del mundo árabe y de muchas otras zonas musulmanas en los últimos cien años es en gran medida la del avance y victoria del reformismo, una especie de protestantismo islámico que insiste de forma especial en el escriturismo y que, sobre todo, lucha constantemente contra la tercería espiritual, contra los mediadores locales entre Dios y los hombres (y, en la práctica, entre diversos grupos de hombres) que tanta importancia habían adquirido en el islam premoderno. La historia de este movimiento y la de los nacionalismos árabes modernos (y otros) apenas pueden disociarse. El islam ha tenido siempre una proclividad ínsita, o potencialidad, para esta clase de visión 'reformada' de la fe, de la cual probablemente lo apartó la necesidad social que los grupos rurales

autónomos tenían de una localización personalizada, encarnada, de la santidad, de inestimable valor a la hora de negociar localmente. Su capacidad para ser una fe más abstracta, presidente de una comunidad anónima de creyentes iguales, pudo consolidarse bajo las circunstancias del mundo moderno.

Pese a todo, en la época en que la expansión del nacionalismo y el industrialismo desencadenaba sus efectos, incluso aquellas religiones de las que poco podía pensarse que poseyeran tal potencialidad para la interpretación 'protestante' se volvieron en esa dirección. Hablando con propiedad, no se podía esperar que hubiera ninguna semejanza notable entre el sintoísmo y, por ejemplo, la disidencia inglesa. Sin embargo, durante la expansión que acompañó a la modernización japonesa, lo que se acentuó fueron la sobriedad y la disciplina, el cuaquerismo por decirlo así (no cabe duda de que éste puede encontrarse o verse en cualquier sitio si se tiene el suficiente empeño), en detrimento de lo extático y de todo aquello que implicara una familiaridad personal excesiva con lo sagrado[2]. Si los antiguos griegos hubieran llegado a la edad moderna, los cultos dionisiacos, a medida que la Hélade hubiera avanzado por la senda de la evolución, habrían adoptado una apariencia más sobria.

Además de los vínculos entre lo protestante y el *ethos* nacionalista, tenemos también las consecuencias directas de la propia industrialización. Ya hemos hablado de las consecuencias generales de un orden industrial establecido y de la importancia que éstas tienen al exponer nuestro modelo general que relaciona la división del trabajo industrial con la consecución del principio nacionalista; pero hay ciertas consecuencias específicas de los inicios de la industrialización que generalmente no son muy duraderas y, sin embargo, desempeñan un papel relevante. El inicio del industrialismo significa explosión demográfica, urbanización acelerada, migración laboral y, asimismo, penetración de una economía mundial y de un gobierno centralizador —penetración económica y política, por tanto— en unas comunidades hasta entonces más o menos introvertidas. Esto supone que el siquiera relativamente estable y aislado sistema babélico propio de las comunidades agrarias tradicionales —comunidades introvertidas, separadas entre sí horizontalmente

[2] Comunicación personal de Ronald Dore.

por la geografía y verticalmente por enormes diferencias sociales— es reemplazado por una babel completamente nueva con unas también nuevas fronteras culturales que no son estables, sino que están en constante y dramático movimiento, y que además raramente consagra costumbre alguna.

Asimismo, el nacionalismo también está relacionado con los procesos conocidos como colonialismo, imperialismo y descolonización. El surgimiento de la sociedad industrial en Europa Occidental tuvo como consecuencia la práctica conquista del mundo por las potencias y, a veces, poblaciones colonizadoras europeas. De hecho, toda Africa, América, Oceanía y extensas áreas de Asia cayeron bajo dominio europeo, y las zonas de Asia que se libraron de ello a menudo tuvieron que sufrir una fuerte influencia indirecta. Esta conquista del mundo fue, para como suelen ser las conquistas, bastante poco corriente, ya que normalmente el imperio político es el resultado de un designio y un esfuerzo militares. Las sociedades que se arrojan a conquistas suelen ser sociedades visiblemente entregadas a la guerra, ya sea, por ejemplo, porque su forma de vida tribal lleve aparejado un adiestramiento militar inevitable, ya porque posean un estrato dirigente que se dedique a ella, ya por cualquier razón parecida. Por último diremos que conquistar supone una actividad ardua que, además, consume gran parte de la energía del grupo conquistador.

Nada de esto se dio en la conquista europea del mundo. Acabaron llevándola a cabo y completándola naciones cada vez más orientadas hacia la industria y el comercio, y no ningún aparato militarista o enjambre de tribus temporalmente unidas. Se realizó con una total despreocupación hacia el proceso por parte de las naciones conquistadoras. A todas en cierta medida se les puede aplicar la observación que se ha hecho en relación con los ingleses de que se hicieron con su imperio sin conciencia alguna de ello. (También es verdad que, mucho más loablemente, lo perdieron con similar falta de atención.) En los tiempos en que Europa llevaba a cabo su conquista y extendía su dominio por el mundo tenía en conjunto otros asuntos internos más acuciantes en qué ocupar su atención. Ni siquiera tuvo hacia las naciones conquistadas la deferencia de poner un interés especial en su conquista. Dejando aparte algunos períodos atípicos de imperialismo verecundo o jactancioso, y pasando por alto el principio de la conquista de Ibe-

roamérica, inspirado por una rapacidad no comercial de viejo cuño, así sucedió. Tal conquista no se había planeado; fue fruto de la superioridad económica y tecnológica, no de un designio militar.

Con la difusión de este poder económico y tecnológico la proporción de fuerzas fue cambiando, y entre 1905 y 1960 el plural imperio europeo se perdió o bien se abandonó voluntariamente. Una vez más no podemos ignorar las circunstancias específicas de todo esto, ya que, aun cuando el meollo o esencia del nacionalismo proviene de las premisas generales, formulables en abstracto, expuestas al principio, estas circunstancias afectan a las formas específicas de los fenómenos nacionalistas.

Una observación acerca de la debilidad del nacionalismo

Muy a menudo se habla de la fuerza del nacionalismo. Esto constituye un error importante, aunque se puede entender sin mucha dificultad desde el momento en que allí donde ha echado raíces ha tendido a imponerse fácilmente sobre otras ideologías modernas.

Sin embargo, la clave para entender el nacionalismo es, más que su fortaleza, su debilidad. Que no ladrara el perro fue lo que proporcionó a Sherlock Holmes la pista decisiva. La cantidad de nacionalismos potenciales que no han ladrado es, de lejos, mucho mayor que la de aquellos que lo han hecho, pese a que hayan sido *éstos* los que hayan captado toda nuestra atención.

Ya hemos hecho hincapié en la naturaleza letárgica de este terrible monstruo durante la era preindustrial. Sin embargo, aún en la era del nacionalismo éste posee una asombrosa debilidad en un aspecto importantísimo. Se ha definido el nacionalismo como el intento de establecer una congruencia entre cultura y gobierno, de proveer a una cultura de su propio perímetro político y tan sólo de éste. El concepto de cultura, como concepto escurridizo que es, se ha dejado sin definir deliberadamente. Como piedra de toque cuando menos suficiente, si no necesaria, de una cultura, un criterio siquiera provisionalmente aceptable para definirla podría ser el lenguaje. Admitamos por un instante que una diferencia de lenguaje trae aparejada una diferencia de cultura (aunque no necesariamente al contrario).

Si lo hacemos, aunque sea momentáneamente, se siguen algunas consecuencias. Tenemos entendido que el número estimado de lenguas que se hablan en el globo ronda las ocho mil, cifra que indudablemente puede incrementarse si contamos los dialectos separadamente. Admitiéndose la hipótesis anterior, la siguiente proposición pasa a ser válida: si se admite que un discriminador que en algunos lugares define un nacionalismo engendra un 'nacionalismo en potencia' allí donde se encuentre una diferencia parecida, el número de nacionalismos en potencia aumentará de forma ostensible. Por ejemplo, hay lenguas romances, germánicas y eslavas que en realidad no se diferencian entre sí más de lo que lo hacen algunos dialectos dentro de lo que en otros lugares se consideran lenguajes unitarios. Las lenguas eslavas, por ejemplo, se parecen probablemente más entre sí que las diversas formas de árabe —supuestamente, una única lengua— coloquial.

La misma hipótesis puede generar también nacionalismos potenciales por analogía, invocando factores distintos del lenguaje. Por ejemplo: no cabe duda de que el nacionalismo escocés existe. (De hecho, se puede utilizar para rebatir mi modelo.) Este nacionalismo pasa por alto el lenguaje (que condenaría a unos escoceces al nacionalismo irlandés y al resto al inglés), y en su lugar invoca una experiencia histórica común. Si se permite tomar en cuenta también estos vínculos adicionales (en tanto no contradicen el requisito de mi modelo, es decir, que pueden servir como base para una cultura/gobierno que acabará siendo homogéneo, internamente móvil, con un aparato educativo al servicio de aquélla bajo la vigilancia de éste), el número de nacionalismos potenciales aumenta todavía más.

De todos modos, contentémonos con la cifra de ocho mil que en cierta ocasión me dio un lingüista como número aproximado de lenguas, sin duda basado únicamente en lo que era más bien una apreciación arbitraria de lo que es una lengua. En la actualidad el número de estados que hay en el mundo ronda los doscientos. A éste puede añadírsele el de todos los nacionalismos irredentos que aún no han conseguido un estado (y que tal vez jamás lo hagan), pero que están luchando por ello y, por tanto, tienen legítimo derecho a que se los cuente entre los nacionalismos reales, y no meramente potenciales. Por otra parte, deben restarse todos aquellos estados que han llegado a existir sin la ventaja que supone

la bendición de un respaldo nacionalista y que no sólo no satisfacen los criterios de legitimidad política nacionalistas, sino que los desafían, por ejemplo, la multitud de miniestados que salpican el globo como supervivencias de una era prenacionalista y que en ocasiones nacieron como concesión a los accidentes geográficos o a causa de un compromiso político. Una vez restados éstos, la cifra resultante no irá probablemente mucho más allá de los doscientos. Pero supongamos caritativamente que tenemos cuatro veces el número de nacionalismos módicamente reales existentes, es decir, ochocientos. Creo que es mucho más de lo que los hechos justificarían, pero dejémoslo pasar.

Aun así, este cálculo aproximado todavía nos sigue dando tan sólo *un* nacionalismo real por cada *diez* potenciales (!). Por si fuera poco, esta sorprendente proporción —a buen seguro deprimente para todo pannacionalista entusiasta, si es que tal existe— puede disminuir aún más si la hipótesis anterior se aplica plenamente para determinar el número de nacionalismos potenciales y si los criterios de inclusión en la categoría de nacionalismos reales se suavizan al máximo.

¿Qué conclusión podemos sacar de esto? ¿Que por cada nacionalismo que hasta ahora ha mostrado su horrible cabeza todavía hay otros nueve por enseñar las orejas? ¿Que todavía hemos de asistir diez veces más a los bombardeos, martirios, éxodos y cosas peores que hasta hoy han perseguido a la humanidad?

Creo que no. Por cada nacionalismo efectivo hay *n* potenciales, grupos definidos, ya por una cultura común heredada del mundo agrario, ya por algún otro vínculo (acorde con la hipótesis anterior), que *podrían* auspiciar el establecimiento de una comunidad industrial homogénea, pero que no se molestan en luchar, que no activan su nacionalismo potencial, que ni siquiera lo intentan.

Así pues, parece que, después de todo, el afán de hacer de la sustituibilidad cultural mutua la base del estado no es tan fuerte. Los miembros de *algunos* grupos sí tienen ese afán, pero está claro que no ocurre lo mismo con los de la mayoría de grupos que tienen análogos derechos.

Para explicar esto debemos volver a la acusación que se ha formulado contra el nacionalismo: que se obstina en imponer una homogeneidad a las poblaciones que tienen la mala fortuna de caer bajo la férula de autoridades imbuidas de la ideología nacionalista.

Tras este cargo se esconde la suposición de que las autoridades tradicionales, ideológicamente asépticas —como, por ejemplo, los turcos otomanos— mantuvieron la paz y cobraron tributos, pero por lo demás toleraron —de hecho mostraron una profunda indiferencia hacia ellas— la diversidad de religiones y culturas que gobernaron; en cambio, los pistoleros que las han sucedido parece que no han podido quedarse tranquilos hasta que han impuesto el principio nacionalista *cuius regio, eius lingua*. No les bastan la ganancia fiscal y la obediencia. Se desviven por el espíritu cultural y lingüístico de sus súbditos.

Esta acusación debe volverse del revés. No se trata de que el nacionalismo imponga la homogeneidad debido a una *Machtbedürfniss* cultural premeditada; el nacionalismo no hace más que reflejar la necesidad objetiva de homogeneidad. Si, como hemos sostenido, un estado industrial moderno sólo puede funcionar con una población movible, alfabetizada, culturalmente estandarizada y permutable, las poblaciones analfabetas y semidepauperadas que se han visto arrastradas desde sus antiguos *ghettos* culturales rurales a esos gatuperios que son los suburbios suspiran por incorporarse a alguna de las plataformas culturales que ya poseen, o parecen poder poseer, un estado propio, con la subsiguiente promesa de una ciudadanía cultural plena, acceso a la enseñanza elemental, a un empleo y demás. A menudo estas poblaciones alienadas, desarraigadas y errantes pueden dudar entre varias opciones y acabar como apéndice provisional de algún que otro remanso cultural momentáneo y transitorio.

No obstante, hay algunas opciones que procurarán no escoger. Antes de intentar entrar en plataformas culturales por las que se saben desdeñados, o mejor, por las que esperan *seguir siendo* desdeñados, se lo pensarán mucho. Casi siempre se desprecia a los huéspedes pobres. La cuestión es si los seguirán despreciando y si el mismo sino aguardará a sus hijos. Esto dependerá de si el estrato recién llegado y, por tanto, menos privilegiado, posee rasgos de los que sus miembros y descendientes no pueden desprenderse y que seguirán identificándolos: resulta imposible, o muy difícil, deshacerse de los hábitos religioso-culturales transmitidos de generación en generación o profundamente inculcados.

Las alienadas víctimas de los inicios del industrialismo raramente se sienten atraídos por plataformas culturales de mínimas

dimensiones (una lengua que hablan sólo un par de aldeas ofrece pocas perspectivas), muy difusas, carentes de tradición escrita o de gente que posea fundamentos, etc. Quieren plataformas culturales que sean grandes y/o tengan una buena base histórica, o bien un personal intelectual bien preparado para propagar la cultura en cuestión. Establecer un requisito o conjunto de requisitos que garantice el éxito como catalizador nacionalista de la cultura que lo(s) posea, o que, por el contrario, garantice su fracaso, resulta imposible. No cabe duda de que la magnitud geográfica, la historicidad, que el territorio sea regularmente compacto, y una clase intelectual capacitada y poderosa ayudan; pero nada de esto es específicamente necesario y es dudoso que se pueda establecer alguna generalización predictora sólida en tales términos. Se puede predecir que el principio del nacionalismo será operativo, pero qué grupos se revelarán sus portadores sólo puede indicarse de forma vaga, ya que esto depende de muy variadas contingencias históricas.

Como tal, el nacionalismo está destinado a imperar, pero no lo está en ningún nacionalismo determinado. Sabemos que van cundiendo, y haciéndose realidad salvo contadas excepciones, las culturas módicamente homogéneas con sus respectivos perímetro e infraestructura políticos, pero no podemos predecir qué culturas, y con qué perímetro político, se verán acompañadas por el éxito. En cambio, los sencillos cálculos que llevamos a cabo más arriba respecto al número de culturas o nacionalismos potenciales y al espacio disponible para estados nacionales propiamente dichos muestran claramente que la mayor parte de los nacionalismos potenciales deben o fracasar o —más habitualmente— renunciar a intentar siquiera hallar una expresión política.

Esto es precisamente lo que encontramos. La mayoría de las culturas o grupos nacionales en potencia entran en la era del nacionalismo sin siquiera intentar mínimamente beneficiarse de ello. Son legión los grupos que atendiendo a la hipótesis anterior podrían intentar convertirse en naciones, que podrían definirse según el criterio que en otro lugar define de forma efectiva a una nación real y verdadera. Sin embargo, la mayoría se encaminan dócilmente al matadero, ven cómo su cultura (si bien no ellos como individuos) desaparece poco a poco, disolviéndose en una mayor perteneciente a un nuevo estado nacional. La civilización industrial

lleva a la mayor parte de las culturas al desván de la historia sin que éstas ofrezcan la menor resistencia. No cabe duda, por ejemplo, de que la diferenciación lingüística de las Highlands respecto a Escocia es incomparablemente mayor que la diferenciación cultural de Escocia respecto al Reino Unido; sin embargo, no existe ningún nacionalismo *highlander*. Poco más o menos ocurre con los bereberes marroquíes. Dentro de Alemania o Italia hay diferencias dialectales o culturales tan grandes como las que se reconocen entre las lenguas germánicas y romances. Los habitantes del Sur de Rusia difieren culturalmente de los del Norte, pero, excepto los de Ucrania, no lo traducen en un sentimiento de nación.

¿Indica esto, acaso, que al fin y al cabo el nacionalismo carece de importancia? ¿O acaso —yendo más lejos— que es un artificio ideológico, una invención de pensadores febriles que se ha hecho misteriosamente con algunas naciones que se han mostrado de modo no menos misterioso vulnerables frente a ella? En absoluto. Llegar a semejante conclusión sería, irónicamente, casi como aceptar de una forma tácita, indirecta, la presunción más desafortunada del ideólogo nacionalista, a saber: que las 'naciones' están ahí, como lo más natural del mundo, y que tan sólo están aguardando a que llegue el 'príncipe azul' nacionalista que las arrancará de su triste letargo («despertar» es una de las expresiones e imágenes predilectas de los nacionalistas). De que la mayor parte de las naciones potenciales ni siquiera hayan 'despertado' y de la falta de profundas convulsiones aguardando sólo un toque de diana cualquiera podría inferir que, después de todo, el nacionalismo no tiene importancia. Tal inferencia reconoce la ontología social de las 'naciones', pero admitiendo, quizá con cierta sorpresa, que algunas carecen del vigor y la vitalidad necesarios para alcanzar el destino que la historia les ha deparado.

Pero el nacionalismo, aunque se presente como el despertar de una fuerza antigua, oculta y aletargada, en realidad *no* lo es. Es consecuencia de una nueva forma de organización social basada en culturas desarrolladas profundamente interiorizadas y dependientes de la educación, cada una protegida por su respectivo estado. Aprovecha algunas de las culturas existentes previamente, generalmente transformándolas durante el proceso, pero no puede hacerlo con todas, ya que hay demasiadas. Un estado moderno, soporte de una cultura desarrollada, que pretenda ser viable no puede carecer de

cierta entidad geográfica (a no ser que en realidad esté supeditado a sus vecinos), y en el globo sólo hay espacio suficiente para un número de estados limitado.

La elevada proporción de durmientes decididos, que nunca se alzarán y brillarán, y que se niegan a que se les despierte, nos permite volver las tornas al nacionalismo visto por sí mismo. Este se ve como un ordenamiento natural y universal de la vida política de la humanidad, tan sólo empañado por ese aletargamiento prolongado, persistente y misterioso. Tal y como Hegel expresó esta visión («Es posible que las naciones hayan de recorrer una larga historia antes de llegar finalmente a su destino —el de constituirse en estados»)[3] pasa a sugerir inmediatamente que este período preestatal es en realidad 'prehistórico' (*sic*): parecería también desde este punto de vista que la historia real de una nación empieza tan sólo cuando ésta se hace con un estado propio. Si para atacar el ideario nacionalista invocamos a las naciones bellas durmientes que ni poseen un estado ni sienten necesidad de poseerlo, estamos aceptando tácitamente su metafísica social, que ve a las naciones como los ladrillos con que se ha construido la humanidad. Los críticos del nacionalismo que lo denuncian como movimiento político pero aceptan tácitamente la existencia de las naciones no hacen nada positivo. La visión de las naciones como una forma natural, dada por Dios, de clasificar a los hombres, como un destino político inherente aunque largamente aplazado, es un mito; para bien o para mal, el nacionalismo, ese nacionalismo que en ocasiones toma culturas preexistentes y las convierte en naciones, que en otras las inventa, y que a menudo las elimina, es la realidad, y por lo general una realidad ineludible. Los agentes históricos de esta realidad desconocen completamente el papel que desempeñan, pero eso es otro cantar.

Debemos rechazar ese mito. Las naciones no son algo natural, no constituyen una versión política de la teoría de las clases naturales; y los estados nacionales no han sido tampoco el evidente destino final de los grupos étnicos o culturales. Lo que en realidad existe son culturas, culturas a menudo sutilmente agrupadas, a la

---

[3] G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History*, trad. de H. B. Nisbet, Cambridge, 1975, p. 134.

sombra unas de otras, superpuestas, entremezcladas; y generalmente, aunque no siempre, existen unidades políticas de todas formas y tamaños. Por regla general, en el pasado no convergieron, y en muchos casos hubo buenas razones para ello. Los dirigentes sentaban su identidad diferenciándose verticalmente, y las microcomunidades gobernadas se diferenciaban horizontalmente de sus vecinos agrupados en unidades similares.

Pero el nacionalismo no es el despertar y la confirmación de estas unidades míticas, supuestamente naturales, dadas. Por el contrario, es la cristalización de nuevas unidades, y una cristalización posible gracias a las condiciones que actualmente imperan, si bien es cierto que utilizando como materia prima herencias culturales, históricas y de otro tipo provenientes del mundo prenacionalista. Esta fuerza —la marcha hacia nuevas unidades levantadas sobre los principios que corresponden a la nueva división del trabajo— es realmente poderosa, pero no es la única que existe en el mundo moderno y tampoco es irresistible. La mayoría de las veces se acaba imponiendo, y, sobre todo, determina la *norma* para establecer la legitimidad de las unidades políticas en el mundo moderno: como se ha explicado, la mayor parte de ellas han de satisfacer las exigencias del nacionalismo. Asimismo, pese a no prevalecer ni completa ni universalmente y a darse casos atípicos que constituyen excepción a la norma, fija el nivel medio comúnmente aceptado.

La ambigüedad de la cuestión —si el nacionalismo es fuerte o no— proviene de que el nacionalismo se ve y se presenta como la afirmación de todas y cada una de las 'nacionalidades'; y estas supuestas entidades parecen estar ahí, como el Everest, desde tiempo inmerorial, mucho antes de la era del nacionalismo. Así que, irónicamente, el nacionalismo, en sus propios términos, es asombrosamente débil. La mayoría de las naciones potenciales, las comunidades diferenciables latentes que pueden reivindicar ser naciones atendiendo a criterios análogos a los que en algún lugar han triunfado, ni siquiera hacen oír su voz, renuncian de hecho a utilizarla y a hacerla valer. Si, por el contrario, se interpreta el nacionalismo tal como sostenemos que debe hacerse, de esa manera que contradice y ataca a la imagen que de sí mismo tiene, la conclusión habrá de ser que es una fuerza muy poderosa, si bien no única ni irresistible.

Culturas silvestres y de cultivo

Una de las formas de abordar la cuestión esencial es la siguiente: las culturas, como las plantas, pueden dividirse en variedades silvestres y cultivadas. Las especies salvajes surgen y se reproducen espontáneamente, como parte de la existencia de los hombres. No existe ninguna comunidad que no tenga un sistema de comunicación y normativo común; los sistemas de este tipo (en otras palabras, culturas) silvestres se reproducen de generación en generación, sin seguir ningún designio, supervisión, vigilancia o nutrición específica consciente.

Las culturas de cultivo o de jardín, pese a haber evolucionado a partir de las variedades silvestres, son diferentes. Poseen cierta complejidad y riqueza que generalmente sustentan la alfabetización y un personal especializado, y si se las privara de su alimentación específica en forma de instituciones de enseñanza especializadas dotadas de un personal medianamente numeroso, ocupado y constante, perecerían. Durante la época agraria de la historia del hombre las culturas avanzadas o grandes tradiciones llegaron a ser señeras, importantes, y en un aspecto, pero sólo en uno, dominantes. Aunque no pudieron imponerse por completo a la totalidad, o siquiera a la mayoría, de la población, normalmente sí consiguieron hacerlo como autoridad aun cuando (o porque) eran inaccesibles o misteriosas. Hubo veces en que reforzaron, y otras en que compitieron, con el estado centralizado. Asimismo, cuando éste se debilitaba o desintegraba en tiempos difíciles o turbulentos, podían sustituirlo. Una iglesia o un rito podía ocupar el vacío de un imperio anterior o desaparecido. Pero las culturas desarrolladas por regla general no determinan los límites de una unidad política, y hay buenas razones para que en la era agraria no pudieran hacerlo.

Todo esto cambia en la era industrial. Las culturas desarrolladas pasan a dominar en un aspecto completamente nuevo. Las antiguas doctrinas asociadas con ellas pierden casi todo su prestigio, pero los idiomas alfabéticos y formas de comunicación que llevaron aparejados adquieren un rango de autoridad y norma mucho más pleno, y, sobre todo, se difunden y generalizan en la sociedad. Dicho de otro modo: prácticamente todo el mundo aprende a leer y

a escribir y se comunica mediante un código elaborado, mediante expresiones explícitas, claramente 'gramaticales', y no mediante gruñidos y gestos insertos en un contexto.

No obstante, la cultura desarrollada que pasa a generalizarse entre la población necesita de forma acuciante apoyo y apuntalamiento políticos. En la era agraria los tuvo en ocasiones y sacó partido de ello, pero en otras pudo prescindir de la protección política, cosa que fue muy de veras uno de sus poderes. En las épocas turbulentas en que imperaba la anarquía y dejaba de respetarse el orden público los monasterios cristianos o budistas, las *zawiyas* derviches y comunidades brahmánicas pudieron sobrevivir, y en cierto modo conservar viva la cultura desarrollada, sin la ayuda que suponía la protección de las armas.

Hoy en día la tarea de las culturas desarrolladas es mucho mayor y más trabajosa, y no pueden pasarse sin una infraestructura política. Como observa un personaje de *No Orchids for Miss Blandish,* toda chica debe tener un marido, y preferiblemente el suyo, y, actualmente, toda cultura desarrollada quiere un estado, y preferiblemente el suyo. No todas las culturas silvestres pueden convertirse en culturas desarrolladas; normalmente las que carecen de fundadas esperanzas de llegar a serlo suelen retirarse sin luchar, no engendran nacionalismo alguno. Las que creen tener una posibilidad —o, si no se quiere hablar de las culturas en términos antropomórficos, aquellas cuyos portadores humanos las dotan de buenas perspectivas— lucharán entre sí por las poblaciones y espacios disponibles en que poder fundar un estado. Es éste uno de los tipos de conflicto nacionalista o étnico. Otro, muy característico de la era del nacionalismo, surge allí donde no concuerdan las lindes políticas existentes y aquellas propias de culturas desarrolladas antiguas o en trance de cristalización con aspiraciones políticas.

Además de la botánica empleada más arriba, todavía puede utilizarse otra analogía para describir la nueva situación. El hombre agrario puede compararse con una especie natural que puede sobrevivir en el entorno natural; el industrial, con una especie producida o criada artificialmente que de hecho no puede vivir en la atmósfera natural, sino que sólo puede funcionar o sobrevivir en un medio o entorno que posee una composición especial y que se mantiene de modo artificial. Así, vive en unidades especialmente

delimitadas y construidas, una suerte de acuarios o pulmones artificiales gigantes. Pero estos habitáculos han de erigirse y conservarse. El mantenimiento del aire o el líquido que da y preserva la vida dentro de estos receptáculos gigantes no se produce automáticamente, sino que necesita una instalación especializada. Esta instalación se llama sistema nacional de educación y comunicaciones, y su único guardián y protector eficaz es el estado.

En principio, no sería imposible tener una pecera cultural/educativa única, sustentada por una autoridad política única y por un único sistema educativo, similar para todo el planeta. Con el tiempo esto todavía puede llegar a ocurrir. Pero entre tanto, y por muy buenas razones que aún no se han expuesto, la norma mundial es la existencia de un conjunto de pulmones artificiales o acuarios discontinuos, cada uno con su propio medio ambiente o atmósfera específica no del todo intercambiable. No obstante, éstos comparten ciertos rasgos generales. Las fórmulas de medio ambiente de las peceras industriales plenamente desarrolladas son ricas en características diferenciadoras relativamente superficiales (si bien deliberadamente acentuadas), pero son siempre bastante parecidas en cuanto a tipo.

Buenas y meridianas razones que examinaremos más adelante explican este nuevo pluralismo. La era industrial heredó tanto las unidades políticas como las culturas, desarrolladas y no desarrolladas, de la era anterior. No había ninguna razón para que hubieran de fundirse súbitamente en una sola, pero sí las había —y buenas— para que *no* fuera así: el industrialismo —dicho de otro modo, la modalidad de producción o de división del trabajo que impone estos pulmones artificiales homogéneos— no llegó a todas partes del mundo al mismo tiempo y tampoco de la misma forma. Esta diferencia de tiempo en la llegada del industrialismo dividió a la humanidad en grupos antagónicos. En las comunidades que pudieron utilizar diferencias culturales, genéticas o similares residuales del mundo agrario, esta llegada se demoró mucho más. Siempre que se pueda hallar alguna diferencia cultural heredada de la era agraria que se utilice como enseña, la datación del 'desarrollo' constituirá un signo diacrítico político fundamental.

El proceso de industrialización se desarrolló en fases sucesivas y en diferentes condiciones, engendrando nuevas rivalidades con

nuevos beneficios que obtener y pérdidas que evitar. Visionarios y comentaristas, tanto de izquierda como de derecha, de la era industrial auguraron a menudo el internacionalismo, pero en realidad advino todo lo contrario: la era del nacionalismo.

5. ¿QUE ES UNA NACION?

Por fin estamos en condiciones de intentar dar una respuesta plausible a esta pregunta. En principio habría dos candidaturas especialmente prometedoras para elaborar una teoría de la nacionalidad: voluntad y cultura. Ni que decir tiene que ambas son importantes y relevantes, pero parece igualmente claro que ninguna de las dos es siquiera remotamente suficiente, y resulta instructivo pararse a pensar por qué esto es así.

No cabe duda de que la voluntad o aquiescencia constituye un factor muy importante en la formación de los grupos, ya sean éstos grandes o pequeños. La especie humana siempre se ha organizado en grupos de todos tamaños y formas, unas veces claramente definidos y otras de una forma un tanto vaga, en ocasiones netamente diferenciados entre sí y en otras superpuestos o interrelacionados. La diversidad de estas posibilidades y de los principios según los cuales los grupos se han formado y mantenido es infinita. Sin embargo, en la formación y mantenimiento de los grupos se dan dos agentes genéricos o catalizadores claramente fundamentales: por un lado, la voluntad, la adhesión voluntaria y la identificación, la lealtad y la solidaridad, y, por otro, el temor, la opresión y la coacción. Estas dos posibilidades constituyen las bandas opuestas del espectro. Puede que haya comunidades que se basen de forma exclusiva o muy preponderante en una u otra, pero son más bien

escasas. La mayoría de los grupos que perduran se basan en una mezcla de lealtad e identificación (de adhesión *voluntaria*) e incentivos —positivos o negativos— ajenos (esperanzas y temores).

Si en un imaginario mar echamos a modo de red la definición de nación como grupo que quiere perdurar como comunidad [1], la pesca será abundante. Al recogerla veremos que incluye con seguridad las comunidades que podemos reconocer como naciones efectivas y dotadas de cohesión: estas auténticas naciones realmente quieren serlo, y su vida será a buen seguro una especie de plebiscito continuo e informal siempre autoafirmativo. Pero, desgraciadamente, esta definición se puede aplicar asimismo a la mayoría de los clubes, conspiraciones, bandas, equipos y partidos —por no hablar de las incontables comunidades de asociaciones— de la era preindustrial que ni se gestaron ni definieron de acuerdo con el principio del nacionalismo y que se opusieron a él. Voluntad, aquiescencia e identificación siempre han estado presentes en el teatro del mundo, aun cuando las acompañaran, y lo continúen haciendo, la especulación, el miedo y el interés. (Cuestión interesante y controvertida es si la pura inercia, la persistencia de colectivos y asociaciones, debe considerarse un acuerdo tácito o algo más.)

La autoidentificación tácita ha operado en favor de todo tipo de agrupamientos mayores o menores que naciones, agrupamientos que las cruzaban, que se definían horizontalmente o de cualquier otra forma. En otras palabras, aun cuando la voluntad sea la base de una nación (parafraseando una definición idealista de estado), lo es a la vez de tantas otras cosas que no nos permite definir el concepto de nación de esta forma. Si nos parece tentadora es sólo porque en la era moderna, nacionalista, los objetos de identificación y adhesión voluntaria preferidos, favoritos, son las unidades nacionales, y ello a causa de que aquellos otros tipos de grupos hoy en día caen en el olvido muy fácilmente. Los que dan por sentados los presupuestos tácitos del nacionalismo se los atribuyen erróneamente y para todas las épocas a la humanidad en conjunto. Sin embargo, una definición ligada a los presupuestos y condicionamientos de una época (una exageración, por tanto) no puede

---

[1] Ernest Renan, «Qu'est-ce qu'une nation?», reeditado en *Ernest Renan et l'Allemagne,* textos recopilados y comentados por Emile Bure, Nueva York, 1945. [Edición castellana: *¿Qué es una nación?,* Alianza Editorial, 1988.]

utilizarse provechosamente para ayudar a explicar el *surgimiento* de esa era.

Cualquier definición de nación en términos de cultura común nos proporcionará asimismo una pesca abundante. La historia del hombre está y seguirá estando bien provista de diferenciaciones culturales. Las fronteras culturales unas veces están muy bien definidas y otras son muy difusas; las pautas pueden ser terminantes y sencillas, o bien tortuosas y complejas. Por las razones en que tanto hemos insistido, esta riqueza de diferenciación generalmente no coincide, y de hecho no puede hacerlo, ni con los límites de las unidades políticas (la jurisdicción de las autoridades efectivas) ni con los de las unidades bendecidas con los sacramentos democráticos de la aquiescencia y la voluntad. Ello obedece sencillamente a que el mundo agrario no tenía posibilidad de ser tan nítido. El mundo industrial tiende a serlo, o al menos a aproximarse a tal simplicidad, pero eso es otra cuestión, y además hoy existen factores especiales que lo hacen posible.

El establecimiento de culturas desarrolladas y difundidas (sistemas de comunicación estandarizados y basados en la alfabetización y la educación), proceso que gana terreno rápidamente en todo el mundo, ha hecho que cualquier persona demasiado inmersa en las asunciones contemporáneas pueda pensar que es posible definir la nacionalidad atendiendo a la cultura común. Actualmente la gente sólo puede vivir en unidades definidas por una cultura común, móviles y fluidas internamente. El pluralismo cultural auténtico deja de ser viable en condiciones normales. Sin embargo, un poco de conciencia histórica o de preparación sociológica disipa la ilusión de que siempre haya sido así. En el pasado las sociedades culturalmente plurales funcionaban por regla general perfectamente; tan bien, de hecho, que a veces se inventaba la pluralidad cultural allí donde estaba ausente.

Teniendo en cuenta que estas convincentes razones cierran el acceso a estas dos, en principio, prometedoras sendas para la definición de nacionalidad, hemos de preguntarnos si existe alguna otra.

La gran —pero válida— paradoja es la siguiente: las naciones sólo pueden definirse atendiendo a la era del nacionalismo, y no, como pudiera esperarse, a la inversa. La 'era del nacionalismo' no es la simple suma del despertar y la afirmación política de tal o

cual nación. Lo que ocurre es, más bien, que cuando las condiciones sociales generales contribuyen a la existencia de culturas desarrolladas estandarizadas, homogéneas y centralizadas, que penetran en poblaciones enteras, y no sólo en minorías privilegiadas, surge una situación en la que las culturas santificadas y unificadas por una educación bien definida constituyen prácticamente la única clase de unidad con la que el hombre se identifica voluntariamente, e incluso, a menudo, con ardor. Hoy en día las culturas parecen ser las depositarias naturales de la legitimidad política. Sólo *entonces* constituye un escándalo cualquier desafío que hagan unidades políticas a sus fronteras.

Es en estas condiciones, y sólo en ellas, cuando puede definirse a las naciones atendiendo a la voluntad y la cultura, y, en realidad, a la convergencia de ambas con unidades políticas. En estas condiciones el hombre quiere estar políticamente unido a aquellos, y sólo a aquellos, que comparten su cultura. Es entonces cuando los estados quieren llevar sus fronteras hasta los límites que define su cultura y protegerla e imponerla gracias a las fronteras marcadas por su poder. La fusión de voluntad, cultura y estado se convierte en norma, y en una norma que no es fácil ni frecuente ver incumplida. (En tiempos lo fue casi universalmente con impunidad, pero no fue cosa que llamara la atención ni que se discutiera.) Tales condiciones no definen la situación del hombre en sí; sólo definen su variante industrial.

El nacionalismo engendra las naciones, no a la inversa. No puede negarse que aprovecha —si bien de forma muy selectiva, y a menudo transformándolas radicalmente— la multiplicidad de culturas, o riqueza cultural preexistente, heredada históricamente. Es posible que se haga revivir lenguas muertas, que se inventen tradiciones y que se restauren esencias originales completamente ficticias. Pero este aspecto culturalmente creativo e imaginativo, positivamente inventivo, del ardor nacionalista no capacita a nadie para concluir erróneamente que el nacionalismo es una invención contingente, artificial, ideológica, que no habría surgido si esos condenados y entremetidos pensadores europeos que no tienen otra cosa que hacer no lo hubiesen urdido e inoculado fatídicamente en la sangre de comunidades que de cualquier otro modo habrían sido viables políticamente. Los retales y parches culturales que utiliza el nacionalismo a menudo son invenciones históricas arbitrarias.

Cualquier otro retal con su consiguiente parche habría servido también. Pero de ello no puede deducirse de ninguna manera que el principio del nacionalismo en sí, al revés de los avatares que ha de pasar hasta su encarnación, sea de algún modo contingente y accidental.

Nada más lejos de la verdad que esta suposición. El nacionalismo no es lo que parece, pero sobre todo no es lo que a él le parece ser. Las culturas cuya resurrección y defensa se arrogan son frecuentemente de su propia invención, cuando no son culturas modificadas hasta llegar a ser completamente irreconocibles. Pese a todo esto, y a diferencia de cada una de sus formas específicas y de los disparates individualmente diferenciadores que pueda preconizar, el principio nacionalista en sí está profundamente arraigado en nuestra condición actual, no es contingente en absoluto y no se le puede negar fácilmente.

Durkheim enseñó que lo que adora la sociedad en el culto religioso es su propia imagen enmascarada. En una era nacionalista las sociedades se adoran abierta y descaradamente, prescindiendo de todo disimulo. En Nuremberg la Alemania nazi no se autoadoró utilizando el culto a Dios, ni siquiera a Wotan, como medio; sencillamente se autoadoró, y sin ningún rubor. De forma mucho más templada, pero igualmente significativa, los preparados teólogos modernos no creen —ni siquiera les preocupan— en los aspectos doctrinales de su fe que tanta importancia tuvieron para sus predecesores. El mero y único valor que les dan es el de herramientas conceptuales y rituales mediante las cuales una tradición social consolida sus valores, su continuidad y su solidaridad, viéndolos, de esta suerte, desde algo así como un autofuncionalismo bufo; a la vez, y sistemáticamente, ensombrecen e intentan minimizar la diferencia entre esta 'fe' tácitamente reduccionista y la realidad que la precedió y que desempeñó papel tan crucial en los albores de la historia de Europa, papel que nunca podrían haber desempeñado las actuales versiones, diluidas y abreviadas hasta ser irreconocibles. No obstante, el hecho de que la egolatría social, ya chillona y virulenta, ya sibilina y moderada, se convierta en una egolatría abiertamente confesada, dejando de ser un medio de veneración encubierta de la sociedad pese a ser a través de la imagen de Dios, como Durkheim recalcó, no significa que el modo actual sea más sincero que el de una era durkheimiana. La comunidad ha

dejado de poder verse a través del prisma de lo divino; pero el nacionalismo tiene amnesias y selecciones propias que, aun pudiendo ser rigurosamente seculares, pueden ser también profundamente deformadoras y engañosas.

El engaño y autoengaño básicos que lleva a cabo el nacionalismo consisten en lo siguiente: el nacionalismo es esencialmente la imposición general de una cultura desarrollada a una sociedad en que hasta entonces la mayoría, y en algunos casos la totalidad, de la población se había regido por culturas primarias. Esto implica la difusión generalizada de un idioma mediatizado por la escuela y supervisado académicamente, codificado según las exigencias de una comunicación burocrática y tecnológica módicamente precisa. Supone el establecimiento de una sociedad anónima e impersonal, con individuos atomizados intercambiables que mantiene unidos por encima de todo una cultura común del tipo descrito, en lugar de una estructura compleja de grupos locales previa sustentada por culturas populares que reproducen local e idiosincrásicamente los propios microgrupos. Eso es lo que ocurre *realmente*.

Sin embargo, esto es exactamente lo contrario de lo que afirma el nacionalismo y de lo que creen a pies juntillas los nacionalistas. El nacionalismo suele conquistar en nombre de una supuesta cultura popular. Extrae su simbolismo de la existencia sana, inmaculada y esforzada del pueblo, del *Volk*, del *narod*. Cuando los que rigen a ese *narod* o *Volk* son representantes de una cultura desarrollada distinta, ajena, cuya opresión en un principio puede combatirse mediante una resurrección y afirmación culturales, y en última instancia mediante una guerra de liberación nacional, hay cierta dosis de verdad en la presentación que de sí hace el nacionalismo. Si éste prospera, elimina la cultura desarrollada extraña, pero no la reemplaza por la antigua cultura primaria local; resucita, o inventa, una cultura desarrollada local (alfabetizada, transmitida por especialistas) propia que, no obstante, conserva algunos puntos de contacto con los primitivos modos de vida y dialectos populares locales. Fueron las grandes damas de la Opera de Budapest quienes salieron a la calle con una indumentaria popular o que pretendía serlo. Hoy en día el sector de la Unión Soviética que escucha discos 'étnicos' no es la población rural étnica superviviente, sino la recientemente urbanizada, la que ocupa apar-

tamentos, una población instruida y usuaria de más de una lengua[2] que gusta de publicar sus raíces y sentimientos, reales o imaginarios, y que sin duda adoptará una actitud tan nacionalista como la situación política le permita.

Así pues, todavía existe un autoengaño sociológico, una visión de la realidad a través del prisma de la ilusión, pero no es el mismo que en su día analizó Durkheim. La sociedad ya no volverá a adorarse a través de símbolos religiosos; las culturas avanzadas modernas, aerodinámicas y sobre ruedas, se ensalzan mediante la música y la danza que toman (estilizándolas en el proceso) de culturas populares a las que ingenuamente creen estar perpetuando, defendiendo y reafirmando.

El camino que ha de recorrer el verdadero nacionalismo nunca ha sido fácil

Un guión característico de la evolución de un nacionalismo —más adelante tendremos ocasión de volver a él— puede ser algo parecido a lo siguiente. Los ruritanos eran una población campesina que hablaba un conjunto de dialectos relacionados y más o menos mutuamente inteligibles, y que habitaban una serie de pequeñas regiones aisladas, pero no muy separadas, pertenecientes al imperio de Megalomania. Sólo estos campesinos hablaban el lenguaje ruritano, o mejor dicho, los dialectos que podría decirse que lo componían. La aristocracia y la burocracia utilizaban el lenguaje de la corte megalomana, que pertenecía a un tronco lingüístico diferente de aquel a partir del cual derivaron los dialectos ruritanos.

La mayoría de los campesinos ruritanos, aunque no todos, eran miembros de una iglesia cuya liturgia provenía, a su vez, de otro tronco lingüístico; muchos de los sacerdotes de ésta, especialmente aquellos que ocupaban las altas jerarquías, hablaban un lenguaje que era una evolución moderna y vernácula del lenguaje litúrgico de su credo y que estaba asimismo muy alejado del ruritano. Los pequeños comerciantes de los pueblos que abastecían la campiña ruritana provenían, a su vez, de un grupo étnico diferente, tenían otra religión y el campesinado ruritano los odiaba profundamente.

[2] Yu. V. Bromley *et al., Sovremennye Etnicheskie Protsessy v SSSR* [Procesos étnicos contemporáneos en la URSS], Moscú, 1975.

En el pasado, éste pasó por grandes aflicciones, conmovedora y hermosamente plasmadas en sus endechas (recogidas concienzudamente por maestros rurales a finales del siglo XIX, y que se han hecho muy conocidas para el público musical internacional a través de las partituras del gran compositor nacional ruritano L.). La penosa opresión sufrida por el campesinado ruritano dio lugar en el siglo XVIII a la resistencia guerrillera dirigida por el famoso bandolero generoso ruritano K., cuyas hazañas, se dice, aún están vivas en la memoria popular local, sin contar varias novelas y dos películas, una de ellas producida por el artista nacional Z., bajo los más altos auspicios, muy poco después de la proclamación de la República Popular Socialista de Ruritania.

Por mor de la honestidad se reconoce que el bandolero generoso fue capturado por sus propios compatriotas y que el tribunal que lo condenó a muerte tuvo como presidente a otro compatriota. Es más, poco después de que Ruritania consiguiese por primera vez su independencia una circular que anduvo entre sus ministros de Interior, Justicia y Educación, especulaba acerca de si no sería más rentable políticamente ensalzar a las unidades de defensa rural que se enfrentaron al bandolero generoso y sus secuaces en vez de a éste, con el objeto de no propiciar la animadversión hacia la policía.

Un cuidadoso análisis de las canciones populares tan esmeradamente recopiladas en el siglo XIX —ahora incorporadas al repertorio de la organización que promueve las acampadas y el deporte entre la juventud ruritana— apenas revela descontento serio alguno del campesinado respecto a su situación cultural o lingüística, aunque lo apesadumbraran otros asuntos más materiales. Al contrario, la conciencia de pluralismo lingüístico que existe en las letras de las canciones es irónica, jocosa y risueña, y en parte consiste en retruécanos bilingües, a veces de dudoso gusto. También es verdad que una de las más emotivas —yo solía cantarla en los corros que se hacían frente al fuego en los campamentos a que me enviaban durante mis vacaciones de verano— cuenta la historia de un zagal que estaba apacentando tres bueyes en el pastadero que tenía su señor (*sic*) cerca de los bosques, cuando fue sorprendido por un grupo de bandoleros generosos que le pidieron que les entregara su pellico. La temeridad y la falta de conciencia social le llevaron a negarse a ello y lo mataron. Ignoro si esta canción

se reescribió cuando Ruritania se hizo socialista. De cualquier modo, y para volver al tema principal, aunque las canciones suelen contener quejas respecto a las condiciones de vida del campesinado, no dan pie al florecimiento de un nacionalismo cultural.

Eso todavía estaba por llegar, y presumiblemente es lo que hace que se dé una fecha más tardía a la composición de dichas canciones. En el siglo XIX tuvo lugar una explosición demográfica y algunas áreas del imperio de Megalomania —aunque no Ruritania— se industrializaron rápidamente. Los campesinos ruritanos se vieron compelidos a buscar trabajo en áreas industrialmente más desarrolladas, consiguiéndolo algunos en las espantosas condiciones que imperaban en aquella época. Al ser paletos atrasados que hablaban un lenguaje poco inteligible y raramente escrito o enseñado, recibieron un trato especialmente malo en las ciudades a cuyos arrabales habían ido a parar. Al mismo tiempo, muchachos ruritanos destinados a seguir la carrera eclesiástica y educados tanto en el lenguaje de la corte como en el litúrgico, se vieron influenciados por las nuevas ideas liberales durante su instrucción secundaria, optaron por una enseñanza seglar en la universidad y acabaron siendo periodistas, maestros y profesores, en vez de sacerdotes. Algunos etnógrafos, musicólogos e historiadores extranjeros, no ruritanos, que habían acudido a estudiar Ruritania les alentaron a ello. La continua emigración de mano de obra, el gran incremento en la adquisición de la instrucción elemental y el proselitismo proveyeron a estos despertadores de conciencia ruritanos de una audiencia cada vez más numerosa.

Claro está que si los ruritanos querían (y muchos quisieron), podían asimilarse perfectamente al dominante lenguaje de Megalomania. Ningún rasgo transmitido genéticamente o arraigada costumbre religiosa diferenciaba a un ruritano instruido de un megalomano instruido. De hecho, muchos se asimilaron, y frecuentemente sin molestarse en cambiar su nombre; por ello la guía telefónica de la vieja capital de Megalomania (actualmente la República Federal de Megalomania) está llena de nombres ruritanos, si bien por regla general escritos chocantemente a la manera megalomana y adaptados a su fonética. La cuestión es que, después del duro y doloroso comienzo que sufrió la primera generación, los descendientes de los emigrantes ruritanos no tenían unas perspectivas demasiado malas; es más, dada su buena disposición para el tra-

bajo, probablemente eran por lo menos tan buenas como las de sus paisanos megalomanos no ruritanos. Así fue como esta descendencia llegó a tomar parte en la creciente prosperidad y generalizada proliferación de la burguesía que se acabó produciendo en la región. Teniendo en cuenta que las oportunidades para el individuo aumentaron, quizá hubiera sido posible conjeturar que dejaría de haber necesidad de un nacionalismo ruritano virulento.

Sin embargo, se dio. Creo que hablar de premeditación en los participantes del movimiento sería completamente erróneo. Subjetivamente puede suponerse que poseían las motivaciones y los sentimientos que tan bien expresó la literatura de la resurreción nacional. Aun viendo las virtudes campestres que todavía podían encontrarse en sus valles natales, les dolían la miseria y el abandono en que se hallaban; de igual modo les dolían la discriminación a que sus compatriotas estaban sometidos y la alienación de la cultura nativa a la que estaban condenados en los arrabales de las ciudades industriales. Clamaron contra estos males y muchos de sus paisanos les escucharon. La forma en que Ruritania consiguió su independencia cuando la situación política internacional lo propició es ya parte de la historia, y no es éste el lugar para repetirla.

Debemos insistir en que no hay por qué suponer ninguna premeditación interesada por parte de nadie. Los intelectuales nacionalistas rebosaban de ardor vehemente y generoso por sus compatriotas. Cuando seguían sus costumbres populares y trepaban por las colinas componiendo poemas en los claros del bosque ni siquiera podían imaginar que llegaría un día en el que se convertirían en grandes burócratas, embajadores y ministros. Del mismo modo, los campesinos y trabajadores a los que llegaron adquirieron una rabiosa conciencia de su condición, pero poco pudieron imaginar que habría planes de desarrollo industrial que acabarían llevando una fábrica siderúrgica (relativamente inútil, como después se vio) al mismo corazón de los valles ruritanos, arruinando por completo un área considerable de campos de cultivo y pastos. Sería totalmente erróneo intentar reducir estos sentimientos a elucubraciones sobre beneficios materiales o movilidad social. En ocasiones las teorías actuales se ven como una reducción del sentimiento nacional a proyectos de promoción social. Sin embargo, tal percepción es falsa. Antiguamente no tenía sentido preguntarse si los campe-

sinos amaban su cultura: era una cosa que estaba ahí, como el aire que respiraban, y ninguno de ellos tenía conciencia de ella. Cuando la emigración en busca de trabajo y el empleo burocrático se convirtieron en rasgos cotidianos de su horizonte social, pronto advirtieron la diferencia entre tratar con un compatriota, alguien que entendía su cultura y simpatizaba con ella, y tratar con alguien que le era hostil. Fue precisamente esa experiencia la que les enseñó a tomar conciencia de su cultura y a amarla (o, claro está, a desear desembarazarse de ella), sin que existiera ninguna elucubración consciente en torno a los beneficios y buenas perspectivas de la movilidad social. En las comunidades autosuficientes estables la cultura suele hacerse invisible, pero cuando la movilidad y la comunicación fuera de contexto se convierten en núcleo de la vida social, la cultura en que se nos ha enseñado a comunicarnos se convierte en la esencia de la propia identidad.

De haber existido este cálculo (que no existió), debió de ser en un buen número de casos (aunque no en todos) muy acertado. De hecho, dada la cuando menos relativa escasez de intelectuales ruritanos, los más cualificados obtuvieron en la Ruritania independiente colocaciones mucho mejores que las que la mayoría de ellos hubieran podido esperar en la gran Megalomania, donde tenían que competir con grupos étnicos educativamente más desarrollados. En cuanto a los campesinos y los trabajadores, no se beneficiaron de forma inmediata, pero que se trazase una frontera política circunscribiendo la redefinida Ruritania étnica significó a la postre el fomento y protección de las industrias de la zona, y ulteriormente la drástica disminución de la necesidad de emigración laboral hacia otros lugares.

Todo esto nos lleva a lo siguiente: durante el período inicial de la industrialización, aquellos que llegan al nuevo orden provenientes de grupos lingüísticos y culturales alejados de los pertenecientes al centro más avanzado tropiezan con considerables obstáculos, más, incluso, que los nuevos proletarios económicamente débiles que tienen la ventaja de compartir la cultura de los dirigentes políticos y económicos. No obstante, el distanciamiento cultural y lingüístico, y la capacidad de diferenciarse de otros, que para los individuos constituyen rémoras, pueden ser, y suelen acabar siendo, una auténtica ventaja para las colectividades, o colectividades en potencia, de tales víctimas del naciente nuevo mundo, ya que posibilitan concebir y expresar su resentimiento y descontento en términos inteligibles.

Anteriormente los ruritanos habían sentido y pensado en función de la unidad familiar y la aldea, como mucho del valle, y posiblemente, a veces, de la religión. Ahora. inmersos en el crisol de un desarrollo industrial naciente, ya no tenían ni valle ni aldea, a veces ni siquiera familia; pero había allí más individuos míseros y explotados, y muchos de ellos hablaban dialectos semejantes al suyo, mientras que la mayoría de los ricos hablaban algo bastante extraño; y así fue como de este contraste, y con el aliento de aquellos periodistas y maestros, nació el nuevo concepto de nación Ruritana. Y no fue una ilusión: la consecución de algunos de los objetivos del naciente movimiento nacional ruritano supuso un alivio de los males que habían contribuido a engendrarlo. Es posible que este alivio hubiese llegado de todos modos, pero habiéndolo hecho bajo este ropaje nacional dio a luz una nueva cultura desarrollada y su correspondiente estado guardián.

Este es uno de los dos importantes principios de escisión que determinan el surgimiento de nuevas unidades cuando nace el mundo industrial con su sistema de pulmones artificiales culturales aislados. Podría llamársele el principio de barreras de comunicación, barreras que están basadas en las culturas preindustriales anteriores; es un principio que opera con una fuerza especial durante el período inicial de la industrialización. El otro principio, de igual importancia, podría llamarse el de los inhibidores de la entropía social, y merece un tratamiento aparte.

6. ENTROPIA SOCIAL E IGUALDAD EN LA SOCIEDAD INDUSTRIAL

La transición de la sociedad agraria a la industrial tiene cierta naturaleza entrópica, supone un desplazamiento desde un patrón establecido a una aleatoriedad sistemática. La sociedad agraria, con sus especializaciones relativamente estables, sus sólidos agrupamientos regionales, familiares, profesionales y jerárquicos, poseía una estructura social netamente definida. Sus elementos están ordenados, no distribuidos al azar. Sus subculturas resaltan y refuerzan estas diferenciaciones estructurales y no obstaculizan de ningún modo el funcionamiento de la sociedad promoviendo o acentuando las diferencias culturales dentro de ella. Muy al contrario, la sociedad, por su parte, lejos de considerar peligrosas estas diferenciaciones culturales, las asume y apoya sus manifestaciones para que sean lo más dignas y auténticas posible. Respetarlas es lo mejor que puede hacerse.

La sociedad industrial es diferente. Sus unidades territoriales y laborales son *ad hoc*: los elementos que las componen son fluidos, están en gran movimiento y generalmente no empeñan ni entregan su lealtad e identidad. En pocas palabras, una aleatoriedad interna y una totalidad fluida dentro de las cuales apenas puede hablarse (y, desde luego, no comparándola con la sociedad agraria precedente) de verdaderas subestructuras ha hecho desaparecer y ha sustituido en gran medida a las viejas estructuras. Apenas puede hablarse, asimismo, de una organización que relacione a algún nivel de forma real,

estricta, a individuo y comunidad como un todo. Esta comunidad política total y definitiva adquiere, por tanto, una importancia muy considerable y completamente nueva, vinculándose tanto al estado como a la frontera cultural como pocas veces lo hizo en el pasado. Gracias a la erosión de los subagrupamientos y a la importancia cada vez mayor de una cultura común, dependiente de la alfabetización, hoy en día lo que tiene una importancia suprema es la *nación*. Inevitablemente, el estado ha de encargarse del mantenimiento y supervisión de una enorme infraestructura social (cuyo coste normalmente asciende más o menos a la mitad de los ingresos totales de la sociedad). El sistema educativo se convierte en parte fundamental de ella, y el principal papel que pasa a desempeñar la educación es el de mantener el medio cultural/lingüístico. Sólo dentro de ese medio —que llega hasta donde lo hacen el territorio del estado y su aparato educativo y cultural, y que necesita ser cuidado, protegido y alimentado— pueden los ciudadanos respirar conceptualmente y actuar.

El papel de la cultura ya no es resaltar, poner de relieve y dotar de autoridad a las diferenciaciones estructurales dentro de la sociedad (aunque persistan y aunque, como puede ocurrir, surjan otras nuevas); por el contrario, cuando alguna vez hay diferencias culturales que se relacionan con y fortalecen diferencias de rango, eso se considera algo vergonzoso para la sociedad en cuestión y un síntoma de fracaso parcial de su sistema educativo. La tarea que está encomendada a este sistema es producir miembros de la sociedad responsables, leales y competentes, que ocupen puestos dentro de ella sin depender de lealtades faccionarias a subgrupos de la comunidad; el que por negligencia o de modo subrepticio parte del sistema educativo dé lugar a diferencias culturales internas permitiendo o estimulando la discriminación constituye un escándalo.

Trabas para la entropía

Todo esto no es más que una reformulación de nuestra teoría general de las bases del nacionalismo, del nuevo papel de la cultura en las sociedades móviles, instruidas y anónimas. Sin embargo, la insistencia en la necesidad que tiene este tipo de sociedad de una movilidad y una distribución de los individuos aparentemente aleatorias, entrópicas, nos lleva a otro asunto importante. Es cierto que

en esta sociedad las subcomunidades están en parte desgastadas y su autoridad moral muy debilitada; sin embargo, la gente sigue diferenciándose de muchas formas. Se puede dividir a la gente en altos y bajos, gordos y delgados, rubios y morenos, y según otros muchos criterios. No cabe duda de que se la puede clasificar de infinitas maneras. La mayor parte de estas posibles clasificaciones no tendrán ningún interés, pero algunas acaban teniendo una gran importancia social y política. Serían aquellos que estoy tentado de llamar entropífugas. Una clasificación es entropífuga cuando se base en un atributo que tiene una acusada tendencia a no diseminarse uniformemente por la sociedad ni siquiera con el paso del tiempo desde el establecimiento inicial de una sociedad industrial. Cuando este rasgo entropífugo se da, los individuos a que caracteriza tenderán a concentrarse en algún sector de la sociedad.

Supongamos que una sociedad incluye a cierto número de individuos que por un accidente genético son de pigmentación azul; y supongamos que, pese a haber transcurrido algunas generaciones desde el establecimiento de la nueva economía y la promulgación y promoción oficiales de una política de *la carrière ouverte aux talents*, la mayoría de ellos sigue ocupando invariablemente plazas, ya arriba, ya abajo, de la sociedad en cuestión: en otras palabras, que los azules tienden o bien a aprovechar, o bien a desaprovechar, las posibilidades que ofrece esta sociedad. La azulidad se convertiría en un rasgo socialmente entropífugo en el sentido que se quiere dar a esta palabra.

Adviértase, de paso, que siempre es posible inventar rasgos que en un momento dado pueden parecer entropífugos. Siempre se puede inventar un concepto que cuadre sólo a tal o cual clase de gente. Pero la entropifuguidad de un concepto en este sentido generalmente sólo será rentable si responde a una noción razonablemente natural, que se dé ya en la sociedad en cuestión, no si se engendra artificialmente para un propósito determinado. Así pues, se puede decir que si un rasgo está distribuido irregularmente por la sociedad es muy probable que se convierta en foco de problemas.

El resto de la argumentación cae de su propio peso: los rasgos entropífugos constituyen un problema muy grave para la sociedad industrial. En la sociedad agraria ocurría casi lo contrario. Lejos de repudiar estos rasgos, ese tipo de sociedad solía inventarlos siempre que la naturaleza no le proveía suficientemente de ellos. Se complacía en pensar que ciertas categorías de hombres eran dirigentes o

esclavos por naturaleza, y las sanciones —punitivas, ideológicas— estaban encaminadas a persuadir a los hombres de que se contentaran con estas expectativas, y en el fondo a que las interiorizaran. La sociedad inventó atributos u orígenes humanos discutibles precisa y principalmente con la intención de que ejercieran un efecto entropífugo. En los estados tribales musulmanes la élite religiosa a menudo se define y extrae su legitimidad de una presunta descendencia del Profeta; entre las tribus de Asia Central el estatus se suele manifestar en términos de pertenencia al linaje del clan de Gengis Khan; las aristocracias europeas, asimismo, suelen considerarse descendientes de un grupo étnico conquistador determinado.

En las sociedades industriales en que se da, la entropifuguidad crea fisuras, y a veces auténticos abismos. ¿En qué se diferencia esta propensión al agrietamiento de la que engendran las diferencias culturales y los problemas de comunicación que se producen en los inicios de la sociedad industrial y que analizamos en el capítulo anterior?

Ambos fenómenos presentan cierta afinidad y superposición, pero también diferencias importantes. El acceso diferenciado a la lengua/cultura del centro político y económico más avanzado que se alza frente a los nativos de culturas periféricas y que les empuja, junto con sus líderes, a un nacionalismo cultural y finalmente político, no cabe duda de que es en cierto modo algo que se opone a la entropía. El que trabajadores emigrantes ni siquiera hablen una variante dialectal del lenguaje estatal principal que utilizan burócratas y empresarios hará que inicialmente aumenten las probabilidades de que sigan ocupando los últimos peldaños de la escala social y, a la vez, que disminuyan las de corregir y compensar, bien en provecho propio, bien en el de sus hijos, los inconvenientes a que han de enfrentarse. En cambio, si su lenguaje (o, mejor, una versión estandarizada y simplificada de uno de sus dialectos) se convierte en el lenguaje educativo, burocrático y comercial de un estado nacionalista que alcanza su independencia, estas desventajas específicas desaparecerán, y sus características culturales dejarán de ser entropífugas.

Sin embargo, vale la pena advertir que en este hipotético caso ***también*** podrían haber evitado los inconvenientes asimilándose al lenguaje y la cultura dominantes, y de hecho muchos optaron por esta posibilidad. No hay ninguna razón para pensar que aquellos que lo hicieron fueron menos que los que escogieron la opción nacionalista.

En realidad, muchos debieron de tomar ambos caminos, sucesiva o simultáneamente[1]. Por ejemplo, muchos se han vuelto nacionalistas a ultranza y defensores de una cultura que no era la de sus auténticos orígenes: se asimilaron primero y luego sacaron la cara políticamente para conseguir un estatus pleno de cultura desarrollada y un perímetro estatal político propio para su nueva cultura.

Pero, por importante y crucial que sea, lo que diferencia este caso de entropifuguidad de otros es lo siguiente: Si en realidad el problema sólo está en que se produce una quiebra de comunicación (si bien vinculada de forma decisiva a una inferioridad general de estatus y económica), se puede solucionar de cualquiera de las susodichas maneras: mediante un nacionalismo triunfante, mediante la asimilación, o mediante una mezcla de ambos. Pero hay formas de entropifuguidad que producen unas fisuras sociales que no pueden evitarse por el simple expediente de hacer desaparecer los escollos de comunicación, y en que la segunda opción, la asimilación a través de la educación, resulta imposible. En ellas hay algo más que una barrera impeditiva de la comunicación. Si además suponemos que la primera opción (el triunfo del nacionalismo) está bloqueada asimismo por el equilibrio del poder político, la situación será grave y cada vez se enconará más.

La falta de comunicación —como la que surge, por ejemplo, cuando individuos que provienen de una cultura entran en un área en proceso de industrialización— constituye una forma de inhibición de la entropía (si bien ésta específicamente puede superarse sin dificultad más o menos al cabo de una generación), pero esta aserción no se puede invertir: no todas las inhibiciones de la entropía se deben sin más a la falta de comunicación. Por otra parte, las inhibiciones de la entropía que no se deben a meras carencias comunicativas y que no se pueden arreglar ni con la asimilación a la plataforma dominante ni mediante la creación de una plataforma independiente que utilice el medio nativo de los recién llegados son, a su vez, más trágicas. Constituyen un problema cuya solución todavía no se atisba y que bien pudiera ser uno de los más importantes retos a los que tiene que enfrentarse la sociedad industrial.

Volvamos a nuestro hipotético caso de una subpoblación azul dentro de una sociedad mayor, y supongamos que por cualquier ra-

---

[1] F. Colonna, *Instituteurs Algériens, 1883-1939*, París, 1975.

zón esta población está concentrada más o menos en los peldaños inferiores de la escala social. Las sociedades industriales son completamente discriminatorias por lo que hace a la gama de posiciones sociales que pueden ocupar sus miembros, ya que unas son mucho mejores que otras, pero en cambio son igualitarias en cuanto este sistema de puestos forma una suerte de continuo (no presenta cortes radicales) y en cuanto existe una confianza generalizada, posiblemente exagerada pero no del todo desprovista de fundamento, en que es posible subir y bajar, y en que en el sistema las barreras rígidas son ilegítimas. En todo caso, comparada con la mayoría de las sociedades agrarias, la sociedad industrial es tremendamente igualitaria, y en una sociedad industrial desarrollada se da una acusada convergencia de estilos de vida y una gran disminución de las desigualdades sociales. Sin embargo, en nuestro hipotético caso de una población azul concentrada en los escalones inferiores, la conjunción de una fácil identificabilidad (el azul es un color que llama mucho la atención) con la distribución no aleatoria, entropífuga de esta categoría de persona (la azul), tendrá consecuencias muy lamentables.

Se puede afirmar con seguridad que los *pueblos* se suelen diferenciar en alguna medida en el número de talentos que nacen en su seno. Pensar que éstos se distribuyen con igualdad absoluta es casi como pensar que se puede encontrar una tierra completamente lisa. Igualmente palmario es que, a la hora de revelarse, los factores sociales son mucho más importantes que las cualidades innatas (algunas de las poblaciones que más estrechamente se asocian con los logros de la humanidad en los últimos siglos estaban constituidas por salvajes atrasados no hace tantas generaciones, y es poco probable que su acervo genético haya cambiado mucho en el corto período que va desde su barbarie a su preponderancia en la historia del mundo, lo que parece probar este punto). El tema en sí no tiene demasiada importancia, por cuanto resulta evidente que dentro de grupos 'étnicos' o 'raciales' dados se dan diferencias de aptitud mucho mayores que entre las medias de cada uno de ellos.

De todo esto se sigue algo muy importante. Los azules están concentrados en la parte inferior de la escala, e incluso es probable que la media de su rendimiento sea inferior a la de aquellos grupos que están distribuidos más aleatoriamente. Nadie sabe si esto se debe a diferencias genéticas o a factores sociales. Pero una cosa sí es cierta: *dentro* de la población azul habrá mucha gente que sea mucho

más capaz, mucho más apta atendiendo a cualquier criterio de rendimiento que normalmente pueda ser relevante y aplicado, que muchísimos miembros de segmentos no azules del total de la población.

¿Qué ocurrirá en la situación que se acaba de describir y formular? La asociación de la azulidad con un estatus bajo habrá creado un prejuicio en contra de los azules. Cuando los que están abajo parecen, cromáticamente o de cualquier otro modo, una muestra aleatoria de la población, el prejuicio en su contra no puede extenderse a un rasgo específico distinto, ya que *ex hypothesi* el que se ocupe la posición más baja no está específicamente conectado con ningún rasgo. En cambio, si muchos de los que están abajo son azules, el prejuicio que se crea entre los que están un poco más arriba contra aquellos que están por debajo suyo a causa del temor de que les hagan bajar se extenderá inevitablemente a los azules. De hecho, los grupos no azules de la parte inferior de la escala tenderán de forma especial a tener sentimientos antiazules, ya que, al tener muy poco de que enorgullecerse, se aferrarán con especial virulencia a esa única y patética distinción: no ser azules.

De todos modos, y pese a los prejuicios en su contra, muchos azules irán en ascenso. La concentración azul en la parte baja de la escala es sólo estadística, y muchos de sus miembros (aun cuando sea tan sólo una minoría dentro de la propia subpoblación azul), a fuerza de trabajo, capacidad o suerte, irán hacia arriba, haciéndose con una posición más elevada. ¿Qué ocurre con ellos?

Hemos sentado ya que, por una u otra razón, la azulidad es inextirpable. Así pues, la situación de los azules que vayan progresando será difícil y estará preñada de tensiones. Sean cuales sean sus méritos individuales, para la gente no azul que aleatoriamente conozcan y traten (y es propio de una compleja sociedad industrial móvil que muchos contactos humanos sean aleatorios, efímeros, y sin embargo importantes) seguirán siendo azules piojosos, haraganes, muertos de hambre e ignorantes, ya que estos rasgos, u otros parecidos, son los que se asocian con la ocupación de una posición baja en la escala social.

Por lo que hace a todos estos aspectos, quizá el azul en ascenso no esté mucho peor que el emigrante ruritano en ascenso de nuestro anterior ejemplo, pero hay una diferencia esencialmente importante. La cultura ruritana puede propagarse, la azulidad no. Asimismo, hemos establecido que los ruritanos tenían una base territorial; existía

un área, la tierra ruritana, donde los campesinos que hablaban alguna versión del ruritano estaban en mayoría. Por tanto, repetimos, los ruritanos tienen dos opciones: asimilarse a la lengua y la cultura megalomana o establecer una gloriosa Ruritania independiente en la que su lengua se convierta en idioma oficial y literario. Distintos pueblos en distintos lugares han ejercido con éxito ambas opciones. Sin embargo, *ex hypothesi* los azules carecen de esa primera opción. Hagan lo que hagan, su delatora azulidad sigue estando con ellos. Por otra parte, la cultura megalomana es antigua y tiene de sí una imagen bien asentada de la cual está excluida la azulidad.

¿Qué ocurre con la segunda opción, con el establecimiento de una independencia nacional? A lo largo de la historia, e incluso hoy en día, los pueblos que se encuentran en una situación similar a la de nuestros azules a veces tienen, y a veces no, una base territorial propia. En el primer caso, y gracias a ello, tienen a su alcance cuando menos una de las dos posibilidades de que gozaron los ruritanos, y si las circunstancias políticas y militares se muestran propicias pueden optar por ella. Sin embargo, si los hipotéticos azules no tienen base territorial alguna en que poder fundar esperanzas plausibles de que se establezca una tierra azul independiente, o, de otro modo, sí la tienen, pero esta tierra de origen es, por cualquier motivo, demasiado pobre y carente de atractivo como para asegurar el retorno a ella de los azules diseminados por otras regiones, la situación de este sector será realmente grave.

En esta situación, serios obstáculos sociológicos que no pueden eliminarse fácilmente sólo a base de buena voluntad y legislación o de irredentismo y activismo políticos cierran el paso a esa homogeneidad cultural y entropía social que no sólo es norma de la sociedad industrial desarrollada, sino también, al parecer, una de las condiciones para su buen funcionamiento. Allí donde se produce, probablemente esta inhibición sistemática de la entropía constituya uno de los peligros más importantes que la sociedad industrial debe arrostrar. En cambio, bien puede suceder que, a diferencia de las poblaciones azules, bloqueadas en ambas direcciones —ni la plácida asimilación ni la independencia les resultan fácilmente asequibles—, otras poblaciones tengan expeditas las dos vías. En un estado federal, poblaciones como la de nuestros hipotéticos ruritanos pueden gozar de una Ruritania autónoma en la que el ruritano sea la lengua oficial y, al mismo tiempo, gracias a la escasa diferencia en cuanto a

importancia entre su cultura y las del resto del estado federal, y a la imposibilidad de individualizar a sus miembros, moverse suavemente, sin fricciones, de forma entrópica, en el estado que las comprende. Decidir si vale la pena pagar el precio que cuesta tener esta doble ventaja, es decir, que el cantón o república autónoma federal ruritana no sea plenamente independiente, supongo que es cosa que atañe ya a los propios ruritanos. Hay pueblos que encajan en esa descripción a grandes rasgos que permanecen voluntariamente en el estado federal mayor, mientras que a otros se les ha privado de esta posibilidad a la fuerza. Un ejemplo del primer caso podría ser Quebec; uno del segundo lo sería Ibolandia, en Nigeria.

Llegados a este punto, es inevitable plantearse la siguiente pregunta: ¿qué tipo de atributos de los que se dan en el mundo real se parecen a la 'azulidad' de nuestro hipotético ejemplo? Los rasgos transmitidos genéticamente constituyen uno de los caracteres de la azulidad, pero sólo uno; no obstante, el resto, los caracteres no genéticos, son como mínimo igual de importantes. Asimismo, ha de añadirse que no *todo* rasgo genéticamente transmitido tendrá como efecto la producción de una fisura en la sociedad. Por ejemplo, puede que ser pelirrojo ocasione en algunos casos malos ratos en la infancia, pero también es verdad que en otros el que una mujer sea pelirroja se considera especialmente atractivo. Asimismo, se dice que algunos grupos étnicos cuentan con una gran proporción de pelirrojos. Lo cierto es que, bien mirado, a pesar de que tales hechos ocurran y/o tales creencias populares se den, el pelo rojo no genera conflictos ni problemas sociales.

La explicación, en parte, reside seguramente en que, por más correlaciones étnicas que se quieran establecer, el pelo rojo es, para usar el término que con este fin se introdujo previamente, completamente entrópico. Los rasgos físicos que son genéticos pero carecen de una poderosa connotación histórica o geográfica tienden a ser entrópicos, y aun cuando se puedan identificar ligeramente con alguna ventaja o desventaja social, tienden a pasar desapercibidos socialmente. En cambio, en Ruanda y Urundi, al ser los ganaderos conquistadores más altos que los agricultores naturales del país, y ambos más que los pigmeos, la estatura se relacionaba de forma muy acusada, tanto de hecho como ideológicamente, con la filiación étnica y el estatus político. No obstante, en la mayor parte del resto de las sociedades esta correlación es lo suficientemente débil como para no llegar

a ser socialmente significativa. Los alumnos de Eton, al parecer, tienen una talla media superior a los demás, pero en el ejército no se considera a los altos una clase superior.

Los rasgos transmitidos física o genéticamente son sólo una clase de 'azulidad'. ¿Y el resto? Resulta sumamente importante e interesante comprobar que ciertos hábitos religioso-culturales profundamente arraigados poseen un vigor y una firmeza que prácticamente los hacen equiparables a aquellos caracteres que están enraizados en nuestra constitución genética. A primera vista puede parecer que la lengua y las creencias tradicionales tienen un arraigo más superficial y que puede resultar más fácil despojarse de ellas, pero ese haz de valores y actitudes íntimos y profundos que en la era agraria se solían vincular con la religión (estuvieran o no incorporados hasta ese punto a la teología oficial del credo en cuestión) suele agarrarse al individuo como una lapa a la roca y actúa pese a todo como signo diacrítico de las poblaciones que los poseen. Por ejemplo, cuando Argelia constituía legalmente parte de Francia, lo que obstaculizaba la asimilación de los argelinos emigrantes en Francia no era la diferencia física, genética, que se pudiera dar entre, digamos, un cabila y un campesino del Midi. La fisura generalmente insalvable entre ambas poblaciones, la que vedaba una solución asimilativa, era cultural, no física. El conflicto civil profundamente arraigado que se da en el Ulster está claro que no proviene de una quiebra de comunicación entre las dos comunidades, sino de la identificación con una de las dos culturas locales rivales, identificación tan sólida que, aunque en realidad esté inducida socialmente, puede equipararse a una característica física. Las organizaciones terroristas que se inspiran, o mejor, extraen su fraseología, de un vago marxismo revolucionario contemporáneo, en realidad provienen exclusivamente de una comunidad a la que en tiempos definió determinado credo religioso, haciéndolo actualmente la cultura que estuvo ligada a éste.

Hace poco se produjo en Yugoslavia un acontecimiento sumamente interesante y revelador: al cabo de mucho tiempo, y no sin grandes fatigas, se reconoció a la población exmusulmana de Bosnia el derecho a que sus miembros se definieran como musulmanes a la hora de rellenar la casilla 'Nacionalidad' en el censo. Esto no quería decir que siguieran siendo musulmanes creyentes y practicantes, y menos aún que se estuvieran identificando como constituyentes de una naciona-

lidad junto con los demás musulmanes o exmusulmanes de Yugoslavia, como los albaneses de Kosovo. Su lengua era la servo-croata, sus ancestros eran eslavos y su acervo cultural musulmán. Su problema era que en conciencia, y pese a compartir con ellos un lenguaje, no podían definirse ni como servios ni como croatas, porque tal identificación supondría la implicación de *haber sido* ortodoxos o católicos, y definirse como 'yugoslavos' les parecía demasiado abstracto, genérico y frío.

Ya que por fin se les permitía oficialmente, preferían definirse como 'musulmanes', queriendo expresar que eran bosnios, exmusulmanes eslavos que se sentían un grupo étnico pese a no ser diferenciable lingüísticamente de servios y croatas y a que el credo que los distinguía hubiera perdido vigencia. Justice Oliver Wendell Holmes observó en cierta ocasión que para ser un caballero no hace falta saber latín y griego, sino haberlos olvidado. Hoy en día, para ser un musulmán bosnio no es indispensable creer que no hay más Dios que Dios y que Mahoma es su profeta, pero sí haber perdido esa fe. El problema de la transición de la fe a la cultura, a su fusión con la etnicidad y finalmente con un estado, se expresa claramente en boca de un personaje de ese penetrante estudio del papel de los militares en un país en desarrollo que es *Tres hermanas*, de Anton Chejov:

Tuzenbach: Quizá piense usted: este alemán se está exaltando demasiado. Pero le doy mi palabra de honor: soy ruso. Ni siquiera sé hablar alemán. Mi padre es ortodoxo.

El barón, pese a su apellido y a sus presuntos antepasados germánicos, defiende su eslavidad tomando como referencia su religión ortodoxa.

Decir esto no supone afirmar que todas y cada una de las religiones preindustriales tienda a reaparecer en el crisol industrial como fidelidad étnica. Pensar eso sería absurdo. En primer lugar, al igual que por lo que hacía a lenguas y diferenciaciones culturales, el mundo agrario solía estar sobradamente provisto de religiones. Tenía demasiadas. En comparación con el número de grupos étnicos y estados nacionales que pueden tener cabida en el mundo moderno, el suyo era demasiado elevado. Por tanto, y por sólidas que fueran, no todas podían sobrevivir, ni siquiera metamorfoseándose en unidades étnicas. Por otra parte, al igual que suele ocurrir con las lenguas,

muchas no eran tan sólidas como parecía. Son las grandes religiones, aquellas a las que respalda una escritura y sostiene en pie un personal especializado, las que a veces, aunque no siempre, se convierten en base de una nueva identidad colectiva en el mundo industrial, llevando a cabo la transición, por decirlo así, de una cultura-religión a una cultura-estado. Esta es la causa de que en el mundo agrario la cultura avanzada coexista con culturas primarias y necesite una iglesia (o, cuando menos, un estamento clerical) para sostenerla. En el mundo industrial predominan las culturas avanzadas, pero lo que necesitan es un estado, no una iglesia, y además uno *cada una*. Esta es una de las posibles formas de sintetizar el surgimiento de la era nacionalista.

Cuando antes de emerger el nacionalismo es la religión la que caracteriza con bastante exactitud a la totalidad de los desposeídos frente a los privilegiados, aun cuando —o especialmente si— aquéllos no tienen ninguna otra característica verdaderamente común (como pueden ser la lengua o una andadura histórica común), las culturas avanzadas tienden a convertirse en la base de las nuevas nacionalidades (como en Argelia). Como Ferhat Abbas, uno de los primeros y más importantes líderes nacionalistas de este país, observó, antes del despertar nacionalista que se dio en el presente siglo no había existido ninguna nación argelina. Existían la comunidad, mucho más amplia, del islam, y toda una serie de comunidades de menor tamaño, pero nada que se correspondiera, siquiera remotamente, con los habitantes del actual territorio de esa nación. En esos casos lo que nace es una nueva nación, que se caracteriza como la totalidad de los adeptos de un credo determinado dentro de un territorio también determinado. (Hoy en día, por lo que hace a los palestinos, la lengua y la cultura, y un apuro —no una religión— común, parecen estar produciendo una cristalización similar.) Puede ocurrir que para desempeñar ese papel diacrítico, caracterizador de nación, la religión en cuestión necesite transformarse por completo, tal y como pasó en Argelia: en el siglo XIX el islam argelino, venerador de los linajes sagrados, coincidía prácticamente con los santuarios y cultos rurales. En el siglo XX repudió todo esto y se identificó con un escriturismo reformista, negando la legitimidad de la mediación entre hombre y Dios. Los santuarios caracterizaban tribus y límites entre tribus; el escriturismo podía caracterizar, y acabó caracterizando, una nación.

Fisuras y barreras

Nuestra tesis general puede volverse a exponer como sigue. La industrialización engendra una sociedad móvil y culturalmente homogénea que, como consecuencia, tiene unas expectativas y aspiraciones igualitarias de las que por regla general habían carecido las estables, estratificadas, dogmáticas y absolutistas sociedades agrarias anteriores. Al mismo tiempo, en sus primeras etapas la sociedad industrial engendra asimismo una desigualdad muy acusada, lacerante y visible, tanto más lacerante cuanto que se ve acompañada de grandes alborotos y que los que en tal período están en una situación menos favorable suelen ser no sólo relativamente, sino también absolutamente, miserables. En esa situación —expectativas de igualdad, realidad discriminatoria, miseria y homogeneidad cultural deseada pero todavía no lograda— la tensión política latente es aguda, y aflora siempre que puede proveerse de buenos símbolos, de signos diacríticos adecuados para diferenciar dirigentes y dirigidos, privilegiados y desposeídos.

Normalmente echa mano de la lengua, de rasgos transmitidos genéticamente ('racismo'), o sólo de la cultura. La empuja poderosamente en esta dirección el hecho de que en las sociedades en vías de industrialización la comunicación, y por tanto la cultura, adquieren una importancia nueva y sin precedentes. La complejidad, interdependencia y movilidad de la vida orientada hacia la producción, en la cual es necesario transmitir un número de mensajes complejos, precisos y libres de contexto mayor que nunca, es lo que origina que la comunicación cobre importancia.

En cuanto a las culturas, las que se relacionan con un gran credo (es decir, con un credo alfabetizado) son las que parecen tener más posibilidades de desempeñar el papel de cristalizadoras del descontento. Los cultos y culturas populares locales, al igual que los dialectos minoritarios, tienen menos posibilidades de picar tan alto. No obstante, durante el período inicial de la industrialización, si las culturas menores se adivinan políticamente prometedoras, en especial si definen a poblaciones numerosas y más o menos compactas territorialmente, también pueden resultar aprovechables y convertirse en signo diacrítico de las que están en inferioridad, sirviendo en este caso para darles una identidad y aglutinarlas. Durante ese primer período hay varios contrastes que pueden suponerse al que constitu-

yen privilegio y desposesión, por ejemplo facilidad de acceso al nuevo modo de vida y a su requisito previo educativo frente a acceso vedado a éstos (comunicación fluida o inhibida), pertenencia a una cultura desarrollada o a una primaria.

Es en este tipo de fisión, el que subraya y resalta una diferencia objetiva, en el que resulta capital la carencia de comunicación real. Más tarde, cuando gracias al desarrollo generalizado la barrera comunicativa y las desigualdades dejan de ser tan grandes y un estilo industrial común permite comunicarse a la gente incluso por medio de varios lenguajes, los rasgos que pasan a ser realmente cruciales, ya sean genéticos, ya únicamente culturales, son los que tienden a distribuirse irregularmente (a ser entropífugos). En esta etapa disminuyen las probabilidades de que antiguas culturas primarias se transformen en una nueva y desarrollada que proporcione una enseña a una amplia categoría de desposeídos que anteriormente carecieran de una forma de reconocerse y unirse; el período de pobreza extrema, de desorganización, casi de depauperación, de total alienación de los estratos más bajos ya ha pasado. Ahora el resentimiento no lo engendra tanto una situación objetivamente intolerable (ya que ahora la privación es, como la propia palabra indica, relativa), como la distribución social no aleatoria de algún rasgo perspicuo y en el que se repara de forma habitual.

La diferencia entre estas dos etapas, la inicial y la posterior, se puede exponer como sigue. En la primera existe una enorme diferencia de oportunidades vitales entre los adinerados y los pobres que pasan hambre, entre aquellos que saben nadar en la nueva piscina industrial y los que no están más que aprendiendo a hacerlo, y a duras penas. Aun así, contrariamente a las previsiones marxistas, el conflicto raramente se agudizará o irá constantemente a más, a no ser que los privilegiados y los que no lo son puedan identificarse e identificar cultural, 'étnicamente'. Sin embargo, si alguien puede llegar a distinguirse de esta manera de los demás, lo más normal es que nazca una nueva nación (o naciones), y ésta puede organizarse en torno a una cultura desarrollada o en torno a una cultura hasta entonces primaria. Una cultura primaria se transforma en una desarrollada cuando no hay una de éstas formada y disponible, o cuando ya ha sido asumida por un grupo rival. Esta es la era del nacimiento (o supuesto 'renacimiento') de naciones y de la transmu-

tación de culturas primarias en culturas que se alfabetizan y desarrollan.

La siguiente etapa es diferente. Ya no se trata de que un agudo descontento social objetivo o una diferenciación social clara busquen una antigua diferenciación cultural de la que poder echar mano y que utilizarán siempre que pueda crear una nueva barrera, en realidad, y en última instancia, una nueva frontera. En ella lo único que engendrará esto último será una auténtica barrera previa a la movilidad y la igualdad que haya inhibido la facilidad de identificación. La diferencia es considerable.

Una diversidad de focos

Hay algunos casos especiales que merecen un comentario aparte. La civilización islámica de la era agraria ilustró con claridad nuestra tesis de que las sociedades agrarias *no* tienden a usar la cultura como definidora de unidades políticas, en otras palabras, que no tienen especial propensión a ser nacionalistas. La dispersa corporación de los ulemas —gente de letras, leyes y teología[2]—, que marcó la pauta y ejerció el control moral en el mundo musulmán tradicional, era transpolítica y transétnica, y una vez que el Califato, junto con sus pretensiones monopólicas de proporcionar un único techo político a toda la comunidad, se desintegró, no estuvo vinculada a estado alguno, y menos a una 'nación'. El islam popular de los santuarios y los linajes sagrados era, por el contrario (y por lo que se refiere a las unidades de cierta entidad, semejantes a estados históricos y 'nacionales'), subétnico y subpolítico, y favorecía y reforzaba a las vigorosas unidades autodefensivas y autogestionarias locales (tribus). Así pues, el islam estaba dividido internamente en dos culturas —una desarrollada y otra primaria— que, como es normal, se interpenetraban y que se hallaban estrechamente relacionadas y entrelazadas, pero también periódicamente en conflicto cuando los 'nostálgicos' avivaban el supuesto celo original de la primera y unían a las tribus en pro de la purificación y de su propio enriquecimiento y medro político. Sin embargo, y pese a ser bastante frecuentes, las variaciones que estos conflictos produjeron no dieron lugar a ningún cambio

[2] N. Keddie (ed.), *Scholars, Saints and Sufis*, Berkeley, 1972; E. Gellner, *Muslim Society*, Cambridge, 1981.

estructural profundo, fundamental, en el orden tradicional. Su único efecto fue que permutaran personas, no una alteración sustancial de la sociedad[3].

Con la llegada del esfuerzo que supuso la modernización las cosas rodaron de muy distinta manera. Ya hemos explicado que generalmente la modernización implica, entre otras cosas, la sustitución de las culturas primarias, diversificadas y vinculadas a un lugar, por culturas desarrolladas estandarizadas, formalizadas y codificadas, movidas por la alfabetización. Sin embargo, gracias a una casualidad histórica la sociedad islámica estaba perfectamente preparada para esta evolución. Poseía tanto una cultura desarrollada como una primaria. Ambas recibían el mismo nombre, no siempre se las podía diferenciar nítidamente y, además, muchas veces se las entremezclaba y fundía ex profeso; por último, cada una estaba vinculada a la otra. En el pasado ambas habían tenido la posibilidad de ser, y de hecho fueron, el instrumento de una identificación incondicional, fervorosa, con un islam (supuestamente único) que se veía como una revelación absoluta, íntegra y definitiva. El islam quizá no tuviera iglesia, pero la iglesia que no tuvo adquirió una considerable extensión. En el mundo moderno, mientras que la variante mayor se convierte en la cultura en torno a la cual puede cristalizar un nuevo nacionalismo, la variante popular o menor puede ser y es reprobada como una corrupción que explota, cuando no es él quien la inventa o instiga, el enemigo colonialista extranjero. Es particularmente fácil que se produzca este fenómeno en el caso de grupos lingüísticos cuya lengua está vinculada con la de la revelación única, y también en aquellos en que la totalidad de la nación se identifica con el islam estando rodeada de vecinos no musulmanes (somalíes, malayos); lo es, asimismo, cuando la totalidad de la población discriminada, pese a no ser lingüísticamente homogénea, es musulmana y se opone a los privilegios no musulmanes que detentan el poder (Argelia), o cuando la nación se define tradicionalmente atendiendo a una secta musulmana y su resentimiento se orienta contra una clase dirigente provocativamente secularizada y occidentalizada, y contra los forasteros no musulmanes (Irán).

Quizá pueda hacerse entender mejor el carácter único del islam si recapitulamos nuestra tesis general. La era agraria de la humani-

[3] Ibn Khaldun, *The Muqaddimah,* trad. F. Rosenthal, Londres, 1958.

dad es un período en el cual unos pocos saben leer y la mayoría no, mientras que la era industrial es una era en la que todos saben leer y deben hacerlo. En la era agraria, las culturas avanzadas alfabetizadas coexisten con culturas primarias o populares orales. En el período de transición entre las dos eras se da el hecho de que antiguas culturas primarias se convierten en culturas avanzadas de nuevo cuño, pero también puede ocurrir que éstas se inventen, se re-creen por voluntad política y mediante la ingeniería cultural; estas culturas se basan en elementos que se toman de un pasado lejano y que se reúnen para crear algo que en realidad es completamente nuevo, como en Israel.

Por otro lado, las culturas desarrolladas que logran pasar el período de transición dejan de ser el medio y el sello de una clerecía o de una corte para convertirse en el medio y emblema de una 'nación', al tiempo que experimentan otra interesante transformación. Cuando su sostén era una corte o estrato cortesano, o una clerecía, propendían a ser transétnicas, incluso transpolíticas, y se podían exportar con facilidad a dondequiera que se emulara a esa corte o se respetara y empleara a aquella clerecía, pero por otra parte también solían estar estrechamente vinculadas con la teología y el corpus doctrinal, normalmente rígidos y dogmáticos, que servían como referencia para definir a esa clerecía y legitimar a esa corte. Como es habitual en las ideologías alfabetizadas de la era agraria, ese cuerpo de doctrina tenía pretensiones absolutistas y se fortalecía proclamando en su propio beneficio no sólo que era verdadero (¿y qué?), sino que era la mismísima *norma* de la verdad. Al mismo tiempo, tronaba contra todos los herejes e infieles, cuyas mismas dudas respecto a la verdad única y manifiesta eran la prueba de su depravación moral, de 'la corrupción que reina en la tierra', según la gráfica expresión que utiliza en las condenas a muerte el régimen resucitador del credo agrario que actualmente impera en Irán. Estas ideologías son como fortalezas —*Eine feste Burg ist mein Gott*— que represan dentro de sus murallas todas las fuentes de agua, privando así de ellas al enemigo. No sólo detentan su monopolio de la verdad (cosa habitual), sino también, y sobre todo, las mismas fuentes y piedras de toque de la verdad. Todos los bienes están dentro de las murallas, y eso deja resuelta la cuestión desde el momento en que el enemigo no puede alcanzarlos.

Todo esto estaba muy bien y les suponía una gran ventaja en la era agraria, en la que en el peor de los casos los enemigos que encontraban eran similares a ellas, siendo lo más corriente que fueran religiones más débiles, sencillas y sin defensas. En cambio, la era industrial está basada en el crecimiento económico. Este, a su vez, depende del crecimiento cognitivo que ratificaron (y al que quizás incluso auxiliaron de forma muy importante) las filosofías cartesiana y empírica. La esencia de éstas consistía en desabsolutizar toda convicción sustantiva acerca del mundo y en someter todas las afirmaciones sin excepción a un examen neutral valiéndose de criterios (la 'experiencia', 'la luz de la razón') ubicados más allá de los límites y defensas de cualquier sistema de creencias. Esto acaba con sus pretensiones absolutistas, ya que deben someterse a un juez que escapa de su control. La evidencia deviene reina o, cuando menos, hacedora de reyes. En lo sucesivo los bienes de la verdad estarán en terreno neutral y nadie podrá reclamar su posesión.

Todo esto, de todas formas, no es más que la cara puramente intelectual, doctrinal, de un complejo proceso que aquí no podemos abordar en todos sus aspectos y que obligó a las absolutistas culturas desarrolladas de la era agraria a desprenderse de su absolutismo, dando lugar a que los bienes de la verdad pasaran a ser controlados pública, neutralmente. En pocas palabras: el precio que estas culturas tuvieron que pagar a cambio de convertirse en idioma de la totalidad del territorio que ocupara la nación en vez de únicamente de un estrato clerical fue secularizarse. Hubieron de desprenderse de pretensiones absolutistas y cognitivas, y dejar de estar ligadas a una doctrina. Una de las más pertinaces excepciones ha sido la constituida por España, que en una fecha extraordinariamente tardía continuaba aún con un régimen nacionalista que incluía en su imagen de nación el respaldo a manifestaciones católicas absolutistas. En el transcurso de los primeros y tímidos pasos de la liberalización del régimen franquista, la legalización de la práctica pública del culto protestante se consideró como una especie de alteración que desafiaba a la unidad e identidad españolas. El principio de «una doctrina absoluta para todos y una cultura avanzada *para unos pocos*» se convierte en el de «una cultura absoluta para *todos* y una doctrina para unos pocos». La Iglesia, si quiere ganarse a toda la sociedad, ha de renunciar y disolverse. Por su parte, la Gran Tradición, si quiere convertirse

en cultura difundida y generalizada, ha de deshacerse de su antigua doctrina legitimadora.

Por regla general, lo que antaño fue un idioma para algunos y fe obligatoriamente prescrita para todos se convierte hogaño en un idioma obligatorio para todos y fe aguada, informal y dominguera para unos pocos. Este es el destino genérico de las culturas avanzadas que logran pasar la gran transición. En el clásico caso de Europa noroccidental se puede decir que el proceso tuvo dos etapas: en primer lugar la Reforma generalizó la clerecía y unificó lengua vernácula y liturgia, y posteriormente la Ilustración secularizó la clerecía ya generalizada y el idioma lingüístico ya extendido a toda la nación, y no sólo a una doctrina o clase.

Resulta interesante reflexionar acerca de qué habría ocurrido en Europa occidental si la industrialización y todo lo que implica se hubiera iniciado durante la alta Edad Media, antes del desarrollo de las literaturas vernáculas y del surgimiento de lo que estaba destinado a convertirse finalmente en la base de las diferentes culturas desarrolladas nacionales. Se habría dado claramente la posibilidad de un nacionalismo latino, o quizá románico, dirigido clericalmente, en comparación con los nacionalismos relativamente más localizados que acabaron cristalizando y que ya no secularizaron una cultura desarrollada clerical transpolítica, sino una que era medio clerical medio cortesana. Si los factores de los que hablamos se hubieran dado antes aún, un nacionalismo panrománico habría sido tan plausible como el paneslavismo que tan en serio se consideró en el siglo XIX o el nacionalismo panárabe del XX, que también se basaron en una cultura desarrollada clerical común que coexistía con las enormes diferencias que se daban en el escalón inferior o popular.

El islam se halla precisamente en esta situación, experimentando varias transformaciones simultáneamente. El más protestante de los grandes monoteísmos es muy propenso a la Reforma (de hecho, se podría calificar al islam como Reforma permanente). Una de sus muchas autorreformas sucesivas coincidió prácticamente con el advenimiento del nacionalismo árabe moderno, resultando muy difícil desentrañarla de él. El surgimiento de la nación y la victoria del movimiento reformista parecen parte de un único y mismo proceso. La disolución de las viejas y vigorosas estructuras locales y de parentesco, cuyas poderosas y a veces letales reminiscencias sobreviven como redes de recomendación generalizadas que dominan las nuevas

estructuras políticas centralizadas corre pareja con la eliminación de los santuarios que habían ratificado la organización minicomunal y su sustitución por una teología individualista reformada que permite al creyente relacionarse personalmente con un Dios y con una vasta, anónima comunidad libre de mediaciones, todo lo cual es prácticamente el paradigma del requisito nacionalista.

Otras culturas desarrolladas para pasar la transición han de pagar el precio de abandonar su antiguo apuntalamiento y soporte doctrinal. La mayor parte de las doctrinas que durante tanto tiempo habían llevado consigo son tan completamente absurdas, tan indefendibles en una era de filosofías epistémicas (que rinden culto a la evidencia), que dejan de ser útiles y pasan a convertirse más bien en un estorbo. Así pues, o bien se arrinconan de buena gana, alegremente, o bien se las transforma en vestigios 'simbólicos' que indican un vínculo con el pasado, la continuidad de una comunidad a lo largo del tiempo, y que se ignoran evasivamente por lo que hace a su contenido doctrinal nominal.

En el islam no ocurre tal cosa. Este en la era agraria había sido bifronte. Una de sus caras se orientaba hacia el campesinado y los grupos rurales, religiosa y socialmente plurales; la otra hacia los escolásticos urbanos, más exigentes, eruditos, individualistas y alfabetizados. Por otra parte, mientras que el dogma que era obligatorio para éstos era lo bastante depurado, económico y unitario como para ser cuando menos relativamente aceptable incluso en la era moderna, la barroca carga que ha de soportar su rival de la costa norte del Mediterráneo es bastante pesada y no puede suavizarse y desecharse más que subrepticiamente, poco a poco. El sur del Mediterráneo apenas tiene necesidad de esta depuración soterrada; mejor dicho, ésta *ya* se llevó a cabo en su día y sin tapujos en pro de la liberación de la fe verdadera de las garras de la superstición —ignorante, rural, cuando no inspirada por el extranjero— y la corrupción. Jano ha renunciado a una de sus dos caras. Por tanto, en el mundo musulmán, y ni que decir tiene que especialmente en su zona árabe (aunque también entre lo que pudiera llamarse las naciones viceárabes, las que consiguen en algún lugar definirse como *las* musulmanas de una área determinada), un nacionalismo basado en una comunidad territorial anónima generalizada sabe perpetuar con orgullo y sin renegar de ellas las doctrinas específicas que anteriormente habían sido propiedad de un estrato clerical. El ideal de los ulemas está hoy más cerca de hacerse

realidad (por lo menos en algunos territorios del tamaño de naciones) que en los días de la fragmentación definida por el parentesco.

Elegancia doctrinal, sencillez, exigüidad, unitarismo estricto, moderación en las diatribas intelectuales: esto fue lo que ayudó al islam a sobrevivir en el mundo moderno mucho mejor que otras fes doctrinalmente más exuberantes. Pero entonces podríamos preguntarnos por qué una ideología agraria como el confucianismo no sobrevivió todavía mejor, si tenemos en cuenta que su sistema de creencias se centraba principalmente en reglas morales y en la observancia del orden y de la jerarquía, y que en él el dogma teológico o cosmológico no tenía un peso excesivo. Sin embargo, quizás en ese caso dé mejor resultado un unitarismo estricto y enfático, insistente, que una indiferencia hacia la doctrina aunada con la preocupación por la moral. Las morales y éticas políticas de los sistemas de gobierno agroalfabetizados manifiestan de alguna manera una parcialidad y un respaldo a la desigualdad demasiado ostensibles para el gusto moderno. Tal vez ésta sea la causa de que el confucianismo, por lo menos con este mismo nombre y con esa misma orientación, resulte poco plausible en una sociedad moderna.

En cambio, la insistencia del islam en el unitarismo puro, junto con la inevitable ambigüedad de sus preceptos morales y políticos concretos, pudieron ayudar a crear esa situación en que un solo y mismo credo puede legitimar regímenes tradicionalistas, como los de Arabia Saudí y Nigeria del Norte, y socialmente radicales, como los de Libia, Yemen del Sur o Argelia. Los prestidigitadores políticos se las ingeniaron para enhebrar su cháchara en torno a la teología estricta mientras barajaban las cartas de la moral política a su antojo sin llamar demasiado la atención. El unitarismo, el abandono (a veces doloroso) de los consuelos de la mediación espiritual y sus agentes, alejaron las mentes de los creyentes de las transformaciones intelectuales que estaban convirtiendo una fe que en tiempos había terciado en quién debía heredar los camellos en otra que prescribía o proscribía, según los casos, la nacionalización de la riqueza petrolera.

Si el islam resulta único en cuanto hace posible que una gran tradición preindustrial de una clerecía pueda ser utilizada como idioma y creencia nacionales, socialmente generalizados, de una comunidad de nuevo tipo, la mayoría de los nacionalismos del Africa subsahariana resultan interesantes porque ejemplifican el extremo opuesto: por regla general ni perpetúan ni inventan una cultura desarrollada

local (cosa, por otra parte, difícil, teniendo en cuenta que entre las poblaciones indígenas la alfabetización resulta bastante rara), ni elevan una antigua cultura popular al rango de nueva cultura alfabetizada políticamente bendecida, como hicieron normalmente los nacionalismos europeos. En vez de esto, lo que hacen es seguir utilizando una cultura desarrollada europea, *ajena*. El Africa subsahariana es uno de los mejores, y sin duda mayores, bancos de pruebas que se han de pasar si se quiere atribuir una gran fuerza al principio del nacionalismo, el cual requiere —recordemos— la convergencia de los límites étnicos y políticos. Las fronteras políticas subsaharianas desafían casi sin excepción este principio. El Africa negra ha heredado del período colonial un conjunto de fronteras trazadas con total desprecio (y generalmente nulo conocimiento) de las fronteras étnicas o culturales locales.

Uno de los rasgos más interesantes y llamativos de la historia poscolonial de Africa ha sido que las tentativas nacionalistas, irredentistas, para poner remedio a este estado de cosas, aunque no hayan estado ausentes por completo, sí han sido, sin embargo, extraordinariamente escasas y poco convincentes. Los esfuerzos, ya para sustituir la utilización de lenguajes europeos como medio administrativo del estado, ya para ajustar los límites entre estados de modo que respeten la etnicidad, han sido débiles e infrecuentes. ¿Cómo se explica esto? ¿Acaso es que, después de todo, el nacionalismo no constituye una fuerza en el Africa negra?

Anteriormente hemos apuntado una dicotomía entre nacionalismos 'tempranos' o de comunicación fallida (en los cuales lo que exacerba el resentimiento, por encima de otras carencias 'objetivas', es la desventaja adicional que sufre una población proveniente del medio rural que no comparte la cultura dominante) y un nacionalismo 'tardío', que engendran obstáculos diferentes de los de la comunicación. Atendiendo a este importante contraste, el nacionalismo africano pertenece, en conjunto, a este último tipo (entropífugo). Si miramos su entraña, no encontramos trabajadores emigrados a los que maltratan en la puerta de la fábrica extranjeros que hablan un lenguaje diferente, sino intelectuales que pueden establecer una comunicación fluida, pero que están excluidos como categoría de los puestos de poder real por un rasgo distintivo común: el color. Lo que los une es una exclusión común, no una cultura común. Eso no quita, claro está, para que también se den los fenómenos asociados con los otros

tipos de nacionalismo, el temprano y comunicativamente fallido, fenómenos, por otra parte, que a menudo poseen una gran importancia: el detonante del conflicto sudafricano es sin duda la situación del proletariado industrial africano; asimismo, en ocasiones las clases urbanas más bajas han desempeñado un papel relevante, por ejemplo en la ascensión de Nkrumah.

La situación típica que creó en Africa la dominación europea fue la siguiente. Se establecieron unidades políticas, administraciones de hecho, que controlaban y mantenían la paz en áreas fijas, vastas y bien definidas. Estas administraciones eran extrema, visible y paradigmáticamente entropífugas. Los dirigentes y unos pocos más eran blancos, y el resto negros. Apenas podría pedirse más sencillez o más claridad. Pocas veces ha habido un sistema político cuyo principio rector haya sido tan fácilmente inteligible, tan diáfano.

En el mundo agrario tradicional esto habría constituido seguramente una auténtica ventaja, una gran ayuda para evitar la ambigüedad en el orden establecido y todos los males —en cuanto a unas relaciones de poder inciertas, poco claras— que de ello pudieran derivar. Habría propiciado la estabilidad y aumentado las posibilidades de supervivencia del sistema. Este principio no era extraño en Africa. De hecho, algunas estructuras políticas indígenas habían utilizado variantes de él. Los azande, por ejemplo, eran una aristocracia conquistadora que se superponía a súbditos étnicamente distintos. Asimismo, la mayoría de ciudades-estado del norte de Nigeria estaban dirigidas por una aristocracia fulani.

Sin embargo, lo que se daba no era ya el orden agrario tradicional. Pese a que a veces fueran respetuosos con los hábitos locales y respaldaran la autoridad que éstos ejercían, los europeos que fueron a Africa lo hicieron para establecer un tipo de sociedad orientada hacia el mercado y el comercio, instruido ('civilizado') y, por último, industrial. Pero, por razones que ya hemos explicado con detalle y que no es menester repetir, la sociedad industrial o en vías de industrialización es profundamente alérgica a las instituciones entropífugas. Allí pudo verse un ejemplo meridianamente claro, patente de ello. No había en este caso, como en nuestro anterior ejemplo, una categoría de 'azules' localizados estadísticamente con más frecuencia de lo habitual en los estratos más bajos de la sociedad, como en los nacionalismos irredentos europeos. Lo que había era un pequeño número de blancos dirigiendo grandes, a veces enormes, poblaciones ne-

gras. El nacionalismo que esto engendró fue sencillamente la suma de todos los negros, de todos los no blancos de un territorio determinado históricamente accidental, unificado a la sazón por el nuevo aparato administrativo. Los partidarios de este nuevo nacionalismo no compartían necesariamente ningún rasgo positivo.

Cuando tras la independencia se entabló la lucha por el control de los estados recientemente ganados, la base de poder de los contendientes consistió generalmente en algún grupo étnico tradicional, preexistente. No obstante, lo que llama la atención sigue siendo la estabilidad de esas fronteras ignorantes de la etnicidad que los colonialistas trazaron arbitrariamente y la perpetuación de las lenguas coloniales como medio de comunicación del gobierno y la educación. Quizá sea demasiado pronto para especular acerca de si estas sociedades alcanzarán la era de la homogeneidad interna, la movilidad y la educación generalizada usando todavía la lengua colonial, o si llegará un día en que arrostrarán las penalidades de la autotransformación cultural que implica la modernización, adaptación e imposición de una de las lenguas indígenas. Este proceso se ha iniciado, por ejemplo, en Argelia, con su tremendamente penosa 'arabización', que en la práctica significa imponer una lengua literaria distante a los dialectos árabes y beréberes locales [4]. En el Africa negra la indigenización lingüística se ve obstaculizada no sólo por las ventajas que supone el lenguaje foráneo —con sus libros de texto y sus vínculos en el plano internacional, además de la profunda implantación que con el tiempo ha logrado en la elite dirigente—, sino también por la fragmentación lingüística local, mucho más acusada que la que se daba en Europa; asimismo, la elección de cualquiera de las lenguas locales rivales sería una afrenta para todos aquellos que no la tuvieran como nativa, y éstos generalmente constituyen mayoría, y a menudo abrumadora.

Estas son las razones por las que aquellos grupos étnicos africanos que estaban vinculados con una cultura desarrollada alfabetizada gracias a su conversión a una religión mundial, ya fuera el

---

[4] Hugh Roberts, «The Unforeseen Development of the Kabyle Question in Contemporary Algeria», en *Government and Opposition*, XVII (1982), número 3. El interés del nacionalismo cabila rampante reside en que expresa el sentir de un antiguo campesinado minifundista que ha sobrellevado bien la migración a la ciudad sin perder su base rural. Caso similar puede ser el de los vascos. Véase Marianne Heiberg, «Insiders/outsiders: Basque nationalism», en *European Journal of Sociology*, XVI (1975), núm. 2.

islam, ya el cristianismo, resultaron más aptos para desarrollar un nacionalismo efectivo. La región en que la pugna entre estos dos credos ha seguido desarrollándose tradicionalmente sin victoria decisiva alguna de ninguno de los dos bandos, el cuerno de Africa, es también el área que presenta los mejores ejemplos de lo que podríamos llamar nacionalismos clásicos. Se ha dicho de los boers que lo único que en realidad los diferenciaba de sus enemigos bantúes cuando ambos penetraron en Sudáfrica provenientes de áreas opuestas era la posesión del Libro, de la rueda y del arma de fuego. En el cuerno de Africa tanto los amharas como los somalíes poseían el arma de fuego y el Libro (no el mismo, sino versiones diferentes y enfrentadas), y la rueda no les preocupaba demasiado. Ambos grupos étnicos recibieron la ayuda necesaria para utilizar estos dos pertrechos culturales gracias a sus relacianes con otros miembros de las respectivas y más vastas civilizaciones religiosas que ya sabían cómo utilizarlos y que además estaban prestos a reponer sus existencias. Somalíes y amharas tuvieron la ayuda que estos trebejos suponen a la hora de formar su estado. Los somalíes crearon un reducido número de esas formaciones típicamente musulmanas basadas en el comercio urbano y la cohesión de las tribus ganaderas, conciliadas por una personalidad religiosa; los amharas crearon en Etiopía el único espécimen africano realmente convincente de un feudalismo, un informe imperio con señores locales ligados a una Iglesia nacional.

Con su poderío centralizador, el arma de fuego y el Libro permitieron a estos dos grupos étnicos dominar la historia política de esa vasta región pese a no ser ninguno de ellos mayoritario. Otros grupos étnicos, a pesar de ser más numerosos —en especial los oromo (generalmente más conocidos como los galla)—, no pudieron oponerles resistencia al no poseer esos medios. Cuando en los años setenta se produjo el temporalmente exitoso avance somalí contra Etiopía, era posible, y desde el punto de vista somalí atractivo, presentar a los oromo como una población amorfa, como un material preétnico en bruto que estaba aguardando tornarse amhara o somalí según el giro político que tomaran las cosas y la conversión religiosa que se llevara a cabo. Eso, llegado el caso, explicaría su somalización. Debía verse a los oromo como una enorme población de adanes y evas que todavía no habían encontrado la manzana de la etnicidad y que sólo estaban familiarizados con la rudimentaria hoja de parra de una organización primitiva. Si se incorporaban al estado amhara,

sus jefes locales se convertirían en funcionarios suyos y acabarían siendo cristianos y amharas; por el contrario, si entraban en la órbita somalí, la islamización que propagarían los grandes santuarios locales acabaría significando somalización. Sin embargo, desde la derrota somalí las esperanzas de oponerse al dominio amhara en el cuerno de Africa se basan principalmente en la promoción de los diversos frentes de liberación nacional que han acabado surgiendo en el interior del imperio etíope, incluyendo el de los oromo, que, al ser el del grupo más grande, se está revelando asimismo como el más importante; de ahí que actualmente sea menos probable que oigamos nada referente a su estatus precultural como materia étnica en bruto.

El imperio amhara era una cárcel de naciones como nunca ha existido. Cuando en 1974 el viejo emperador fue derrocado, los nuevos dirigentes, como suele suceder, se apresuraron a proclamar que en adelante todos los grupos étnicos serían iguales y realmente libres para escoger su propio destino. A estos admirables sentimientos liberales les siguió al cabo de muy poco tiempo una liquidación sistemática de los intelectuales que no provenían del grupo amhárico, una política lamentablemente lógica si lo que se quiere es inhibir el surgimiento de nacionalismos antagónicos dentro del imperio [5].

Resumiendo: estos dos vigorosos y, hasta el momento, dominantes nacionalismos demuestran la ventaja que supone disponer de una cultura desarrollada con solera, cosa que si en tiempo fue inestimable a la hora de formar un estado, ahora resulta también capital para adquirir tempranamente un sentido político de la etnicidad. En ambos casos el grupo étnico en cuestión parece extenderse dentro del área local en la medida en que lo hace su credo, lo que facilita enormemente la autodefinición.

Los somalíes también resultan interesantes en cuanto son, como los kurdos, un pueblo que ejemplifica la mezcla del viejo tribalismo basado en la estructura social con el nuevo nacionalismo, anónimo, basado en la cultura común. Dentro de él el sentimiento de pertenencia al linaje, pese a sufrir la censura oficial y de hecho estar proscrita la apelación a él, todavía es fuerte y vigoroso, y resulta fundamental para entender la política interna. En nuestra opinión,

---

[5] Ioan Lewis, «The Western Somali Liberation Front (WSLF) and the legacy of Sheikh Hussein of Bale», en J. Tubiana (ed.), *Modern Ethiopia*, Rotterdam, 1980; asimismo, v. I. M. Lewis (ed.), *Nationalism and Self-determination in the Horn of Africa*, Indiana, 1983.

esto no contradice nuestra teoría general, que sostiene que el ascendiente que posee la cultura alfabetizada común ('nacionalidad') sobre el hombre moderno proviene de la erosión de las viejas estructuras que en tiempos proporcionaron al hombre su identidad, dignidad y seguridad material, cosas que hoy sólo puede proporcionarle la educación. Los somalíes poseen una cultura común que, provista de su propio estado (como lo está), puede garantizar a toda la población el acceso sin dificultades al empleo burocrático. Los somalíes tienen muchas más oportunidades y bienestar psíquico dentro de un estado como éste, basado en su cultura, que en uno vecino que no lo esté. Sin embargo, esto no quita para que muchos somalíes sigan siendo ganaderos que defienden el mantenimiento de los derechos de pastoreo tradicionales ni para que sigan conservando vínculos de reciprocidad con su parentela, vínculos que tampoco parecen estar completamente olvidados en el toma y daca de la vida política.

Todo esto viene a resumirse en lo siguiente: en la mayoría de casos el interés que posee la nueva etnicidad transmitida a través de la educación proviene tanto de una atracción como de un rechazo: la atracción que ejercen las nuevas oportunidades de empleo y el rechazo que surge de la erosión de los viejos agrupamientos de parentesco proveedores de seguridad. Pese a ser especialmente diáfano, el caso somalí no es único. La persistencia del pastoreo y de ciertas clases de migración laboral o de redes de comercio pueden hacer que una vasta organización familiar sobreviva en el mundo moderno. Cuando esto ocurre, tenemos una yuxtaposición de fidelidad tribal a la estructura y fidelidad nacional a la cultura (cultura alfabetizada, por otra parte). Sin embargo, apenas es concebible que el mundo moderno que hubiera surgido en estas condiciones conservara *en todos sitios* con la misma fuerza las rigideces estructurales, miniorganizativas. Siempre que se habló de desarrollo económico exitoso se hizo refiriéndose a sociedades cuya riqueza y poder tuvieron un efecto convincente que marcó a la humanidad el camino hacia el nuevo estilo de vida, y no —tampoco podía ser así— a aquel otro tipo de sociedad. El surgimiento general de la modernidad tuvo su base en la erosión de las múltiples organizaciones locales de pequeño tamaño y gran densidad de vinculación y su sustitución por culturas móviles, anónimas, alfabetizadas y proveedoras de identidad. Fue esta situación gene-

ralizada la que hizo que el nacionalismo se extendiera y se volviera norma, sin que lo estorbara la superposición ocasional de aquellos dos tipos de fidelidad, la utilización incidental de los vínculos de parentesco para conseguir cierta adaptación intersticial, dependiente y parcial al nuevo orden. La industria moderna puede ser paternalista y nepotista de modo superlativo, pero no puede reclutar sus unidades productivas atendiendo a principios territoriales o de parentesco, como hubiera hecho la sociedad tribal.

Quede claro que el contraste que estamos trazando entre nacionalismo culturalmente mediatizado y tribalismo estructuralmente mediatizado quiere ser una mera distinción analítica entre dos clases de organización objetivamente diferenciables; no debe confundirse con la distinción relativista o emocional entre *mi* nacionalismo y *su* tribalismo. Eso no sería más que ese lenguaje del elogio y la invectiva mediante el cual cruzan golpes nacionalismos potencialmente rivales y en el cual «yo soy un patriota, usted un nacionalista y él un tribalista», siempre igual quienquiera sea el que hable. En este sentido, los nacionalismos no son más que aquellos tribalismos, o para el caso cualquier otra clase de agrupación, que gracias a la suerte, al trabajo o a las circunstancias consiguieron convertirse en una fuerza efectiva bajo las circunstancias modernas. Sólo son identificables *ex post factum*. El tribalismo nunca medra, pues si lo hace todo el mundo hablará de él como de un auténtico nacionalismo; nadie se atreverá a llamarlo tribalismo.

7. UNA TIPOLOGIA DE LOS NACIONALISMOS

Se puede elaborar una tipología de los nacionalismos útil mediante el sencillo expediente de formular todas las posibles combinaciones de los factores fundamentales que se han de tener en cuenta a la hora de la formación de una sociedad moderna. El primer factor que se introduce en este modelo deductivo es el de *poder*. En este caso no hace falta especular con alternativas binarias ni de ningún otro tipo. En una sociedad moderna no hay ninguna razón para plantearse la posibilidad de que no exista un poder centralizado o de que éste esté diseminado. En todos los casos, e inevitablemente, las sociedades modernas son centralizadas, y lo son por cuanto el mantenimiento del orden está a cargo de un agente o conjunto de agentes, y no repartido por la sociedad. Compleja división del trabajo, complementariedad e interdependencia, movilidad constante: éstos son los factores que impiden que los ciudadanos produzcan y tomen parte en la violencia. Existen sociedades —en especial algunas ganaderas— donde puede darse que el pastor sea a la vez soldado y muchas veces también senador, jurista y juglar de su tribu. Toda o casi toda la cultura de la sociedad parece estar concentrada en cada individuo, en vez de distribuida entre todos de distintas maneras, y la sociedad parece evitar, al menos en su porción masculina, que la especialización alcance

un grado muy elevado. Los pocos especialistas que este tipo de sociedad tolera son objeto también de su desprecio.

Sin embargo, lo que se puede dar entre pastores casi nómadas no es siquiera remotamente posible en la compleja sociedad industrial moderna. Los especialistas que la forman no tienen tiempo para abrirse camino desde su oficina hasta su casa disparando, tomar medidas precautorias contra un ataque por sorpresa de miembros de una empresa rival, o unirse con los suyos para llevar a cabo una expedición de castigo nocturna. Puede que los contrabandistas que burlaban la «ley seca» lo hicieran, pero éstos no acabaron siendo el modelo del Hombre de Organización moderno. El tipo de negocios que lleva a cabo la Mafia sólo florece plenamente en áreas donde la ilegalidad dificulta el recurso a agentes coercitivos oficiales. Aun así, este tipo de empresa parecería tener más posibilidades dentro de los negocios lícitos que en los que no lo son. De hecho, los miembros de las sociedades modernas no son especialmente diestros ni duchos en emplear o aguantar la violencia. No obstante, hay sectores de la sociedad moderna para los que en ocasiones no vale esta generalización, como aquellos que han de convivir con la violencia urbana en centros urbanos en descomposición, y, en todo caso, existe una sociedad compleja económicamente, a saber, el Líbano, que parece haber sobrevivido hasta ahora a la desintegración de una autoridad central efectiva con asombrosos éxito y capacidad de adaptación.

No obstante, estas excepciones relativamente minoritarias no restan fuerza a la afirmación básica de que en una sociedad moderna el mantenimiento del orden social no es algo que esté repartido uniformemente por la sociedad —como ocurre típicamente entre los miembros de aquellas tribus con una organización social segmentada—, sino que está concentrado en las manos de ciertos miembros de la sociedad. En pocas palabras, siempre hay unos que ejercen este poder y otros que no. Unos están más cerca de los puestos de mando de los agentes mantenedores del orden que otros. Esto engendra la ciertamente vaga, pero útil, distinción entre los que detentan el poder y el resto, un contraste que nos proporciona el primer elemento de nuestro modelo simplificado de sociedad moderna que, combinando de distintas formas los elementos que más tarde veremos, generará los diferentes tipos posibles de nacionalismos.

El siguiente elemento del modelo es el acceso a la educación o a una cultura desarrollada moderna viable (considerando aquí, para el caso, equivalentes ambas nociones). La noción de educación o de una cultura moderna desarrollada viable es también bastante vaga, pero, a la vez, útil. Se refiere a ese conjunto de fundamentos que hace a un hombre competente para ocupar la mayoría de los puestos normales en una sociedad moderna y que le permite, por decirlo así, moverse con facilidad en este tipo de medio cultural. Por otra parte, consiste en un conjunto de fundamentos variable y no rígido, y posiblemente ninguno de sus elementos es absolutamente indispensable. Sin duda alguna, saber leer y escribir es uno de los primordiales, pero también es verdad que de vez en cuando individuos hábiles y *débrouillard* se desenvuelven bien en el mundo moderno sin saber hacerlo, logrando incluso amasar fortunas. Lo mismo se puede decir por lo que hace al conocimiento matemático elemental, a un mínimo de competencia técnica, y a cierta predisposición mental a la adaptación que a menudo la vida urbana estimula y, por contra, las tradiciones rurales inhiben. Por lo general, se puede decir —y esto sin duda es importante para nuestra tesis— que es posible que individuos dotados del talento apropiado o subcomunidades bien situadas puedan adquirir este conjunto mínimo por sí solos, pero que una difusión amplia y eficaz presupone un sistema educativo centralizado, cuidado y efectivo.

En relación con este acceso a la educación (entendida como hemos apuntado) podemos encontrar alternativas y diferentes situaciones posibles. En cambio, respecto al poder no las hay: en una sociedad industrial siempre hay unos que lo tienen y otros que no. Esto es lo que nos ha proporcionado nuestro punto de partida: una sociedad *grosso modo* dividida en detentadores de poder y el resto. Sin embargo, en el acceso a la educación no se da esta distinción previamente determinada. Teniendo en cuenta esta sociedad bifurcada respecto al poder, pasamos a tener cuatro posibilidades diferenciadas: puede ocurrir que *sólo* los que tienen el poder tengan acceso a ella, que utilicen el privilegio que el poder les otorga para reservarse el monopolio de ese acceso; que ambos (los que detentan el poder y el resto) tengan la posibilidad de este acceso; que *sólo* los no detentadores (o algunos de ellos) puedan acceder a ella y los detentadores no (situación no tan absurda, inverosímil o irreal como podría parecer a primera vista); y, finalmente, como

a veces ocurre, que *ninguna* de las partes disfrute de las ventajas de tal acceso, o, para decirlo más sencillamente, que tanto los que ejercen el poder como aquellos sobre los cuales se ejerce sean una panda de ignorantes hundidos —según la frase de Marx— en la estupidez de la vida rural. Esta situación es perfectamente verosímil y posible, no poco frecuente en el transcurso de la historia de la humanidad, y no del todo desconocida incluso en nuestra época.

Estas cuatro posibilidades que han proyectado o, mejor dicho, generado nuestras suposiciones previas (cada una con dos subalternativas en la figura 2, subalternativas que se explicarán) corresponden a situaciones históricas reales. Cuando la categoría de aquellos que tienen el poder se corresponde con la de aquellos que también tienen acceso a la clase de preparación educativa que los capacita para la nueva vida, tenemos algo que corresponde, a la postre, a los inicios del industrialismo. Indefensa ante una situación sobre la que no puede ejercer ninguna influencia y que no comprende, la nueva clase emigrante, falta de poder, que proviene del campo, carece de derechos políticos y se ve sometida a la alienación cultural. Constituye el clásico proletariado temprano que describieron (atribuyéndolo, en buena medida erróneamente, a las posteriores etapas de la sociedad industrial) Marx y Engels, y que pobló a menudo los suburbios de las tierras que más tarde anegó la ola del industrialismo.

La segunda combinación, por otra parte, corresponde al industrialismo desarrollado tal y como es en realidad (y no como equivocadamente se predijo): sigue existiendo una gran discriminación en cuanto al poder, pero las diferencias culturales, educativas y de tipo de vida son mucho menores. El sistema de estratificación es regular y continuo, no está polarizado ni consiste en estratos diferentes cualitativamente. Se da una aproximación de tipos de vida y una disminución de las diferencias sociales, y el acceso al nuevo aprendizaje, a la puerta que da entrada al nuevo mundo, está abierto prácticamente a todo el mundo, si no en términos de perfecta igualdad, sí por lo menos sin excluir realmente a nadie que tenga auténticos deseos de adquirirlo. (Sólo los poseedores de rasgos entropífugos como los descritos han de hacer frente a trabas serias.)

La tercera situación, aparentemente paradójica, en la cual aquellos que ejercen el poder se ven en desventaja cuando se van adquiriendo los nuevos fundamentos, es real y constituye una cons-

telación histórica nada rara. En las sociedades agrarias tradicionales los estratos dirigentes suelen estar imbuidos de un *ethos* que valora la guerra, la violencia irreflexiva, la autoridad, la posesión de tierras, el ocio ostensible y el gasto, al tiempo que rechaza el método, la preordenación —ya de tiempo, ya de cualquier otra cosa—, el comercio, la aplicación, el ahorro, el esfuerzo sistemático, la previsión y el aprendizaje mediante los libros. (Después de todo, cómo algunos de estos rasgos llegaron, no obstante, a apreciarse y preponderar, pasando a caracterizar a los estratos dominantes de la sociedad, es el asunto que trata la más famosa de las especulaciones sociológicas, a saber: el trabajo de Weber acerca del origen del espíritu capitalista.) En este tipo de sociedades, estos rasgos posteriores normalmente sólo se encuentran entre grupos urbanos, comerciales, orientados al estudio y más o menos despreciados, a los que los dirigentes pueden tolerar y perseguir alternativamente. Hasta el momento todo va bien: con el orden tradicional la situación adquiere una cierta estabilidad. El personal puede cambiar, pero la estructura permanece. Los acumuladores de capital orientados hacia el trabajo por lo general no tienen posibilidad de reemplazar a la clase ociosa que consume bienes sin recato, ya que ésta los sangra regularmente e incluso a veces organiza su degollina. (En el caso de los indios, aquellos que obtenían beneficios solían depositar todas sus riquezas en los templos para mitigar o evitar esa sangría económica.)

Sin embargo, la llegada del orden industrial en forma de extensión de las relaciones mercantiles, nuevas tecnologías militares y de producción, conquista de colonias, etc., supone la pérdida definitiva de la antigua estabilidad, y en el inestable y turbulento nuevo mundo, al tiempo que los antiguos mecanismos compensatorios de expropiación dejan de ser útiles y efectivos, los valores, modos y tendencias de esos despreciados grupos comerciales urbanos pasan a suponer una gran ventaja y una vía fácil de acceso a las nuevas fuentes de riqueza y poder[1]. La oficina de contabilidad

---

[1] Albert O. Hirschman, *The Passions and the Interests*, Princeton, 1977. Desde luego es posible que el espíritu individualista, móvil, precediera muchos siglos la llegada del orden industrial, cuando menos en una sociedad: véase Alan Macfarlane, *The Origins of English Individualism*, Oxford, 1978. Esto no contradiría nuestra tesis, pero podría esclarecer el precoz surgimiento del sentimiento nacional en Inglaterra. Para un resumen del modo en que

se hace más poderosa que la espada. En lo sucesivo, la utilización de ésta en sí no llevará muy lejos.

Claro está que los antiguos dirigentes pueden olfatear los vientos del cambio y enmendar su proceder. Así ocurrió en Prusia y Japón. Sin embargo, psicológicamente no les resulta fácil en absoluto hacerlo en un lapso breve (a veces, ni siquiera llegar a hacerlo), y con frecuencia no lo consiguen a tiempo. En ese caso el resultado es la situación prevista: son los dirigidos, o al menos algunos de ellos, los que pasan a estar en situación ventajosa a la hora de acceder a una nueva educación y fundamentos.

Por último hay un cuarto escenario: ni los dirigentes ni los dirigidos tienen posibilidad de acceder a los fundamentos pertinentes. Esta es la situación normal en cualquier sociedad agraria estancada, ajena al mundo industrial, en las cuales dirigentes y dirigidos están hundidos en cualquier combinación que pueda establecerse entre boato ostentoso, superstición, ritualismo, alcoholismo o cualquier otra diversión que pueda auspiciarse en el lugar, y cuando ninguno de los dos sectores quiere o puede subirse al tren del nuevo estilo.

Combinando la (siempre presente) desigualdad de poder con los diferentes posibles modelos de distribución del acceso a la educación hemos obtenido cuatro posibles situaciones: igual acceso, igual carencia de acceso, y acceso inclinado a favor o en contra de los que detentan el poder. Pero todavía no hemos introducido el elemento más crucial desde el punto de vista del nacionalismo: identidad o diversidad de cultura.

No hace falta decir que el término 'cultura' se está utilizando en un sentido antropológico, no normativo; lo que con él se quiere significar es el modo de conducta y comunicación distinto de una comunidad dada. En esta argumentación jamás se utiliza el término 'cultura' propiamente dicho en su otro sentido, como *Kultur,* cultura desarrollada o gran tradición, un modo de conducta y comunicación que el hablante nota de superior, como sentando una norma que debería cumplirse en la vida real, pero que a menudo no lo es, y cuyas reglas suelen codificarse por un conjunto de especialistas que las promulgan y que gozan de consideración dentro de la sociedad. 'Cultura' sin calificativos significa cultura en un sentido

---

la presente teoría del nacionalismo encaja dentro de una filosofía social más amplia, véase John A. Hall, *Diagnoses of Our Time,* Londres, 1981.

antropológico, no normativo; *Kultur* se utiliza como cultura desarrollada. No cabe duda de que la relación entre estas dos clases de 'cultura' es de vital importancia en nuestro trabajo. Las culturas o tradiciones desarrolladas (normativas) que nos interesan especialmente son, desde luego, las alfabetizadas. Por ello en el presente discurso el problema de acceder a ellas se presenta como el de acceder a la educación. Consecuentemente, la expresión «acceso a una cultura» significa acceso a la cultura (en sentido antropológico) que se le niega a una persona en virtud de su calidad de miembro de *otra* cultura, y no en virtud de carencia de 'educación'. Esta aclaración, quizá pedante, es esencial para evitar posibles equivocaciones cuando se siga la argumentación.

Para ahorrar complicaciones desde el principio, la diversidad de culturas se presenta de la forma más simple posible. Emulando a los economistas, que a veces discuten mundos que contienen tan sólo una o dos mercancías, suponemos en todos los casos que, o bien nuestra sociedad es monocultural (todos poseen la misma cultura, en sentido antropológico), o bien que hay *dos* culturas, poseyendo los que detentan el poder una diferente de la del resto. Las complicaciones que surgen en el mundo real cuando en una misma esfera están presentes simultáneamente tres, cuatro o más culturas no afectan de modo decisivo a la argumentación.

La imposición de esta oposición binaria 'unidad cultural/dualidad cultural' a la tipología tetramembre que habíamos establecido genera inmediatamente ocho posibles situaciones (ver figura 2). Lo primero que hay que advertir es que las líneas 1, 3, 5 y 7 corresponden a situaciones donde, cualesquiera desigualdades de poder o acceso a la educación puedan darse, el nacionalismo no tiene donde arraigar por carencia (*ex hypothesi*) de diferenciación cultural. Se pueden dar otros conflictos, y si de hecho se dan resulta un problema muy interesante. La evidencia parece indicar que las clases que engendran los albores del industrialismo (dejemos aparte la estratificación más uniforme y suave que origina su forma posterior) no se arrojan a un conflicto permanente y siempre en aumento a no ser que haya una diferenciación cultural que proporcione la chispa, el criterio de agrupación que de hecho se adoptó, el modo de identificar tanto a uno mismo como al enemigo. En 1848, por ejemplo, hubo claramente una buena dosis de conflicto de clases. Tocqueville, a quien no era cosa que le gustara, lo vio de modo

tan inconfundible como Marx, a quien sí lo hacía. Pero no fue un fenómeno que se fuera haciendo cada vez más agudo, más incontrolable.

Al marxismo, por otro lado, le complace pensar que el conflicto étnico tan sólo enmascara el conflicto de clases, y cree que en cierto modo sería mejor para la humanidad que esa máscara cayera, que por lo menos la gente se arrancara el velo que les cubre los ojos y se liberara del prejuicio y los anteojos nacionalistas. Pero esto parece una interpretación errónea tanto de la máscara como de la realidad que se oculta tras ella. «El antisemitismo es el socialismo de los estúpidos», se dijo en cierta ocasión; pero no debió

	P	~P	
	E	~E	
1	A	A	industrialismo temprano sin catalizador étnico
2	A	B	nacionalismo «Habsburgo» (y puntos este y sur)
	E	E	
3	A	A	industrialismo homogéneo maduro
4	A	B	nacionalismo occidental liberal clásico
	~E	E	
5	A	A	situación revolucionaria decembrista, pero no nacionalista
6	A	B	nacionalismo de diáspora
	~E	~E	
7	A	A	situación prenacionalista atípica
8	A	B	situación prenacionalista típica

FIG. 2.—*Tipología de situaciones sociales que engendran y frustran el nacionalismo.*

~ significa negación, ausencia. P significa poder, E acceso al nuevo estilo de educación, y A y B designan culturas individuales. Cada línea numerada representa una posible situación; una línea que contenga las letras A y B muestra una situación en la que dos culturas coexisten en un mismo territorio, y una línea con A y A significa homogeneidad cultural en un territorio similar. Si A o B aparecen debajo de E y/o de P, el grupo cultural en cuestión tiene acceso a la educación o al poder; si aparecen debajo de ~E o ~P, carece de tal acceso. La situación del grupo dado está indicada por la E *más cercana* y la P que está *encima.*

de recordarse muy bien cuando se procesó a Slansky ni en las depuraciones que se llevaron a cabo en Polonia en 1968 siendo un régimen socialista el que fomentaba ese antisemitismo. Los trabajadores, dicen, no tienen patria; tampoco, probablemente, una cultura nativa que los separe de los otros trabajadores, especialmente los inmigrantes; diríase, por último, que tampoco los distingue el color de la piel. Desgraciadamente, parece que los trabajadores suelen ignorar —y no porque no se les hayan repetido— estas interesantes y liberadoras faltas de sensibilidad. De hecho, la etnicidad entra en la esfera política como 'nacionalismo' justo cuando lo que requiere la base económica de la vida social es la homogeneidad o continuidad (no el desplazamiento), y cuando, consecuentemente, las diferencias de clase ligadas a la cultura se hacen nocivas mientras que las graduales y no marcadas étnicamente siguen resultando tolerables.

La línea 1 corresponde al industrialismo temprano clásico, donde tanto el poder como el acceso a la educación están concentrados en las manos de unos pocos; sin embargo, en esta línea los desposeídos no se diferencian culturalmente de los privilegiados y, consiguientemente, en último término no ocurre nada, o por lo menos nada muy radical. El conflicto y el cataclismo que predice el marxismo no tienen lugar. La línea 3 corresponde al industrialismo tardío, con un acceso generalizado a la educación y ausencia de diferenciación cultural; en esta línea hay incluso menos razones que en la 1 para esperar un conflicto. Todavía nos queda por discutir la difícil e importante cuestión de si el industrialismo avanzado como tal constituye en cualquier caso una cultura común que anula las ya irrelevantes diferencias del idioma lingüístico. Podría decirse que cuando los hombres poseen más o menos los mismos conceptos quizá deje de importar que utilicen diferentes palabras para expresarlos. Si esto es así, la línea 3 podría caracterizar el futuro común del género humano cuando el industrialismo se implante en todo el mundo, si es que alguna vez llega a hacerlo. Discutiremos esta cuestión más adelante. La línea 5 da origen una vez más a problemas y conflictos *no nacionalistas*. Un subgrupo políticamente débil es privilegiado económica o educativamente, pero, como no se distingue de la mayoría, puede nadar en la piscina común sin ser detectado; como la proverbial guerrilla maoísta, no concita animadversión.

Las líneas 7 y 8 están exentas de *Problematik* nacionalista por distintas razones: en ellas la cuestión de acceder a una nueva cultura desarrollada —requisito previo para entrar y medrar en el nuevo estilo de vida— sencillamente no surge. Nadie tiene posibilidad de acceso, así que nadie tiene más posibilidades que otros. Este es, sin duda, el elemento fundamental, nuclear, de nuestra teoría: el nacionalismo consiste en el ingreso, participación e identificación con una cultura desarrollada alfabetizada común a toda una unidad política y a toda su población, cultura que debe ser de esta clase si quiere ser compatible con el tipo de división del trabajo, el tipo o modo de producción en el que esta sociedad está basada. En las líneas 7 y 8 no se da este modo ni siquiera en forma de conocimiento o aspiración. No existe ninguna cultura desarrollada, o, en todo caso, ninguna que tienda o sea capaz de generalizarse por toda la sociedad y convertirse en la condición de su funcionamiento económico efectivo. La línea 7 está excluida de la cuestión nacionalista por dos motivos; uno, por las razones que ya hemos dado, y otro, porque además carece de diferenciación cultural, factor que podría dar filo a sus otros problemas, cualesquiera que pudieren ser. La línea 8 es más típica de sociedades agrarias complejas que la línea 7: el estrato dirigente es identificable por una cultura distintiva que sirve como símbolo de rango, disminuyendo la ambigüedad y, por tanto, la tensión. La línea 7, con su continuidad cultural, es atípica en relación con el mundo agrario.

Nótese otra diferencia entre el panorama que subyace a esta tipología y el que suele presentar el marxismo. Como ya se ha indicado, nuestro modelo espera y predice un conflicto vertical entre diversos estratos horizontales, de forma bastante diferente al marxismo, y lo prevé sólo en aquellos casos donde lo 'étnico' (signos diacríticos culturales o de otro tipo) es visible y acentúa las diferencias en cuanto al acceso a la educación y al poder, y sobre todo cuando se inhibe el libre flujo de personas a través de las difusas líneas que informan la estratificación social[2]. Predice, asimismo, un conflicto en el desarrollo del industrialismo más bien *pronto* que tarde (con la salvedad de que sin una diferen-

[2] El hecho de que en la sociedad se dan fisuras cruciales parece haber sido reconocido por un autor que, sin embargo, continúa definiéndose como marxista. Véase Tom Nairn, *The Break-up of Britain*, Londres, 1977.

ciación étnica/cultural virulenta y decisivamente explosiva el conflicto no surgirá en absoluto, ni antes ni después). No obstante, resulta preferible no ver estas diferencias en cuanto a la predicción aisladamente, sino como consecuencias de las diferencias en la interpretación subyacente.

A este nivel se dan cuando menos dos diferencias muy importantes entre ambos puntos de vista. Una tiene que ver con un tema que los críticos del marxismo han explorado bien y comentado mejor: sus visiones de la estratificación social que engendra el industrialismo (o, para usar sus propios términos, el 'capitalismo'). Nuestro modelo acepta que en los inicios del industrialismo se dan realmente una polarización y una discontinuidad sociales nítidas, pero también que posteriormente cierta movilidad social, cierta disminución de las diferencias sociales y cierta convergencia de los modos de vida acaban atenuándolas. No se puede negar que siguen existiendo grandes diferencias por lo que hace a la propiedad, pero esto sugiere que las consecuencias sociales reales, tanto ocultas como visibles, de estos fenómenos acaban siendo cada vez menos importantes.

Más significativa resulta la naturaleza de la polarización que se da en la sociedad industrial. Lo que distingue nuestro modelo del marxista es que en él ni siquiera se menciona el control o propiedad del capital. Los únicos elementos que han servido como premisas en el modelo y que se han utilizado para generar nuestras ocho posibles situaciones han sido identidad de cultura, acceso al poder y acceso a la educación. El capital, la propiedad y la riqueza sencillamente se han ignorado, y además de forma deliberada. Estos factores tan respetados en otro tiempo han sido reemplazados por otro llamado genéricamente acceso a la educación, con el que se ha querido designar, como ya se ha explicado, la posesión o acceso a la adquisición del ramillete de habilidades que permite a los hombres cumplir adecuadamente en las condiciones generales de una división del trabajo industrial tal como se han definido. Sostenemos que este modo de enfocar la cuestión está totalmente justificado. El *quid* está en algo que los economistas del desarrollo que propugnan una persuasión *laisser faire* invocan a menudo. Poblaciones bastante indigentes (por ejemplo, los culis chinos trasplantados merced a un contrato de trabajo) responden de forma increíble cuando se les proporcionan las actitudes apropiadas; mientras

el capital se vierta en contextos humanos inapropiados, como las ayudas para el desarrollo, nada se logra. El capital, como el capitalismo, parece una categoría sobrevalorada.

Las variedades de la experiencia nacionalista

Nuestro modelo se ha generado merced a la introducción de los tres únicos factores realmente importantes: poder, educación y cultura compartida, en los sentidos propuestos. De las ocho posibles situaciones que el modelo genera, cinco es como si fueran no nacionalistas, cuatro de ellas porque no hay diferenciación cultural y dos porque la cuestión del acceso a una cultura desarrollada sustentada de forma central no surge (por supuesto, uno de los especímenes está incluido en ambas categorías). Esto nos deja con tres formas de nacionalismo.

La línea 2 corresponde a lo que podría llamarse la clásica forma de nacionalismo Habsburgo (y puntos sur y este). Los detentadores del poder tienen un acceso privilegiado a la cultura desarrollada central, que verdaderamente es suya, y a todo lo que posibilita un buen funcionamiento en las condiciones modernas. Los que no tienen poder son también los privados de educación. Comparten —o algunos grupos comparten— culturas populares que, con una gran dosis de esfuerzo y propaganda continua y estandarizada, pueden tornarse una nueva cultura desarrollada rival, esté apoyada o no por la memoria, real o inventada, de una unidad política histórica presuntamente levantada alguna vez en torno a esa misma cultura o una de sus variantes. No obstante, los intelectuales vivificadores del grupo étnico en cuestión invierten con ganas el esfuerzo requerido y, al cabo, siempre y cuando las circunstancias se muestren propicias, el grupo establece un estado propio que sustenta y protege la nueva, o quizá renacida, cultura.

La situación resultante proporciona una inmediata y enorme ventaja a los susodichos vivificadores, y en último término puede proporcionársela también en alguna medida al resto de hablantes de la cultura, aunque no se puede asegurar que no les hubiera ocurrido lo mismo mediante la asimilación a la cultura de los que originalmente detentaban el poder. Los que no hablan el idioma de la nueva cultura y viven en el territorio que ahora controla el

nuevo estado pasan, a su vez, a encarar las opciones de la asimilación, la lucha irredentista, la emigración, el estatus de minoría en desacuerdo y la exterminación física. Se ha seguido este modelo en otras partes del mundo, a veces con la apreciable modificación de lo que podría llamarse el tipo 'africano' (aunque no se restrinja a Africa), el cual surge cuando las culturas populares locales son incapaces de convertirse en la nueva cultura desarrollada del estado que nace, bien por ser demasiado numerosas o demasiado celosas, bien por cualquier otra razón.

Hemos discutido ya esta cuestión en alguna medida al hablar de la seudohipotética Ruritania (capítulo 5). Pero en esa ocasión nuestro interés se centraba principalmente en la diferencia entre este tipo ruritano (línea 2) y un problema concreto que arrastran las sociedades industriales avanzadas a causa de la presencia dentro de sus poblaciones de rasgos entropífugos, que ofrecen resistencia a la movilidad: el contraste entre los frenos a la movilidad debidos a dificultades de comunicación y los frenos debidos a dificultades de identificación cultural, o, si se prefiere, a la *facilidad* de identificación de la desigualdad, el efecto de brochazo-de-alquitrán o el efecto dar-a-un-perro-un-mal-nombre.

La traba a la movilidad que origina la concentración persistente de ciertos rasgos en estratos desposeídos es un problema muy serio, sobre todo para las sociedades industriales desarrolladas, y esa distinción es muy importante, pero no es idéntica a la que ahora nos interesa, a saber: la diferencia entre las líneas 2 y 4. La situación simbolizada por la línea 4 es interesante: unos tienen poder y otros no. Esta diferencia se correlaciona con las diferencias de cultura y puede medirse atendiendo a éstas. Pero cuando se da el acceso a la educación no hay *ninguna* diferencia significativa entre las poblaciones relevantes. ¿Qué es lo que ocurre?

La realidad histórica a la que corresponde este modelo son los nacionalismos unificadores de la Italia y la Alemania del siglo XIX. La mayoría de los italianos estaban gobernados por extranjeros, y en este sentido estaban desposeídos políticamente. Por lo que hace a los alemanes, la mayoría de ellos vivían en estados fragmentados, muchos de ellos pequeños y débiles, y de todas formas tenían por vecinos a grandes potencias europeas, que no podían, por tanto, proporcionar a la cultura alemana, como medio moderno centralizado, un techo político. (Otra paradoja: Austria, gran po-

tencia multinacional, intentaba hacer algo de este tipo, pero para gran disgusto de algunos de sus ciudadanos.)

Así pues, la protección política que tenían las culturas italiana y alemana era claramente —y, para italianos y alemanes, insultantemente— inferior a aquella de que gozaban las culturas francesa o inglesa. Sin embargo, cuando se dio el acceso a la educación, las ventajas que estas dos culturas desarrolladas proporcionaron a aquellos que habían nacido en los territorios en que se hablaban sus variantes dialectales no fueron en absoluto inferiores. Tanto el italiano como el alemán eran lenguas literarias que poseían una estandarización centralizada efectiva en cuanto a la corrección de la forma, además de una floreciente literatura, vocabularios y preparación técnicos, y academias e instituciones educativas. Culturalmente poca inferioridad hubo, si es que la hubo. La proporción de los que sabían leer y escribir y poseían un nivel medio de educación no era significativamente más baja (si es que lo era) entre los alemanes que entre los franceses, y tampoco lo era entre los italianos en comparación con los dominadores austríacos. Comparadas respectivamente con la cultura francesa y la alemana utilizada por los austríacos, las culturas alemana e italiana no eran culturas inferiores; sus hablantes, por tanto, no necesitaron corregir un acceso desigual a las ventajas finales de un mundo moderno. Lo único que había que corregir era aquella desigualdad de poder y la carencia de un techo político que resguardara a la cultura (y a la economía), así como la de las instituciones que se identificaran con ella y se encargaran de su mantenimiento. El «Risorgimento» y la unificación de Alemania acabaron corrigiendo estos desequilibrios.

No obstante, hay una diferencia entre este tipo de nacionalismo unificador en favor de una cultura desarrollada plenamente efectiva, que lo único que necesita es un pequeño desarrollo de techumbre política, y el tipo de nacionalismo Habsburgo-y-este-y-sur clásico. Esta diferencia es objeto de un fascinante y conmovedor ensayo del fallecido profesor John Plamenatz, ensayo que bien podría haberse titulado «Las tristes meditaciones de un montenegrino en Oxford»[3]. Plamenatz llamó a estas dos clases de naciona-

[3] John Plamenatz, «Two types of Nationalism», en E. Kamenka (ed.), *Nationalism, the Nature and Evolution of an Idea,* Londres, 1973.

lismo «occidental» y «oriental», siendo el primero uno de tipo «Risorgimento» o unificador, típico del siglo XIX y profundamente vinculado con las ideas liberales, mientras que el segundo (si bien no le dedicó mucho espacio) lo ejemplificaba la clase de nacionalismo que sabía existía en sus Balcanes natales. No cabe duda de que veía el nacionalismo occidental como relativamente benigno y agradable, mientras que consideraba rechazable y condenado al rechazo a causa de las condiciones que lo alumbraron al oriental. (Habría sido interesante preguntarle su opinión acerca de las formas marcadamente malignas que estos nacionalismos occidentales en principio benignos o relativamente liberales y moderados adoptaron en el siglo XX, saber si las hubiera considerado accidentales y evitables o no.)

La lógica subyacente en el argumento de Plamenatz es clara. Los nacionalismos occidentales relativamente benignos operaban en pro de culturas desarrolladas plenamente evolucionadas, centralizadas normativamente y provistas de una clientela popular bien definida: lo único que se requería para asegurar a estas culturas, y a sus hablantes y practicantes, la misma protección constante de que ya gozaban sus rivales era una pequeña modificación de la situación política y de las fronteras. Esto supuso algunas batallas y mucha actividad diplomática ininterrumpida, pero, considerando la manera en que se hacen tortillas en la Historia, esto no implicó la ruptura de un número desproporcionado o anormal de huevos, quizá no más de los que se habrían roto de todos modos en el curso de un juego político normal en el marco político general y dados los presupuestos de la época.

Como contraste, pasemos a considerar el nacionalismo que Plamenatz llamó «oriental». Sin duda su realización necesitaba batallas y diplomacia cuando menos en la misma medida que la de los nacionalismos occidentales. Pero la cuestión no acababa ahí. Este tipo de nacionalismo oriental no operaba en pro de ninguna cultura desarrollada, bien definida y codificada, ya existente, que tuviera, por decirlo así, marcado y lingüísticamente prefigurado su propio territorio por una actividad literaria ininterrumpida desde principios del Renacimiento o desde la Reforma, según el caso. En absoluto. Este nacionalismo se movía en pro de una alta cultura todavía no cristalizada adecuadamente, de una cultura que aspiraba a ser grande o que todavía estaba en formación. En feroz rivalidad con si-

milares competidores, presidía, o luchaba por presidir, un caótico mapa etnográfico que albergaba numerosos dialectos, contenía lealtades históricas o linguo-genéticas ambiguas y comprendía poblaciones que todavía estaban empezando a identificarse con estas altas culturas nacionales nacientes. Las condiciones objetivas del mundo moderno las obligarían a su debido tiempo a identificarse con una de ellas, pero hasta que esto ocurriera carecían de la base cultural claramente definida de que gozaron sus equivalentes alemana e italiana.

Estas poblaciones del Este de Europa todavía eran prisioneras de las múltiples y complejas lealtades de parentesco, territorio y religión. Para amoldarlas al imperativo nacionalista era necesario algo más que unas cuantas batallas y un poco de diplomacia. Se necesitaba una gran dosis de ingeniería cultural de primer orden. En muchos casos hubo que recurrir también a traslados o expulsiones de población, a la asimilación más o menos forzosa y a veces al exterminio, para lograr esa estrecha relación entre estado y cultura que es la esencia del nacionalismo. Y todas estas consecuencias fluyeron no de una brutalidad poco usual de los nacionalistas que acabaron empleando estas medidas (probablemente no eran ni mejores ni peores que nadie), sino de la ineludible lógica de la situación.

En las condiciones que Plamenatz había designado genéricamente como «orientales», el imperativo nacionalista, de llevarse a cabo, sería con las consecuencias que hemos reseñado. Una sociedad de tipo moderno no puede tomar cuerpo sin satisfacer en buena medida el imperativo nacionalista, el cual surge del nuevo modo de división del trabajo. Una vez que se conocen los beneficios y disponibilidad de la opulencia industrial y, en todo caso, una vez que el anterior orden social se ha roto, la atracción hacia ella es prácticamente irresistible. No se puede hurtar la conclusión a que esta serie de pasos nos lleva. Con suerte, comprensión y determinación el coste puede rebajarse, pero nunca evitarse.

Nacionalismo de diáspora

Nuestra discusión acerca de la diferencia entre las líneas 2 y 4 de la figura 2 reproduce en cierto modo la distinción de Plamenatz entre nacionalismos occidentales y orientales, pero supone ciertas

ventajas en su tratamiento. En primer lugar, el contraste no se funda sin más en una distinción hallada de forma eventual, en la historia, sino que es una consecuencia que deriva de un modelo sencillo, en el cual, mediante hipótesis, se han introducido ciertos factores sumamente básicos y elementales. Para aquellos que, como yo, piensan que cuando menos había que intentar configurar un modelo de construcción de este tipo, constituye en todo caso una ventaja.

Pero todavía hay una más: este planteamiento 'constructivo' engendra una tercera variante, nueva, de nacionalismo, que Plamenatz omitió, y que se genera de modo convincente a través de otra combinación de esos mismos elementos que combinados de diferente forma explican las dos especies que le preocuparon. La mejor manera de designar a esta tercera especie es «nacionalismo de diáspora», y, como hecho histórico, supone una subespecie de nacionalismo muy notable e importante.

Como hemos señalado, la sociedad agraria tradicional utiliza la cultura o la etnicidad principalmente para distinguir grupos privilegiados; se subraya así su distintividad y legitimidad, se intensifica su aura y se disminuye el peligro que supone la ambigüedad de estatus. Si los dirigentes hablan un idioma o tienen un acento determinado y visten de una manera determinada, el hecho de que los que no son miembros de ese estrato dirigente se comuniquen también de esa forma constituye una falta o algo peor. Puede ser un atrevimiento, lesa majestad, una profanación o sacrilegio, o bien algo ridículo. El ridículo es un castigo muy efectivo. Es el castigo social más efectivo, y contra él la razón es especialmente inane, incluso —o incluso más— cuando el veredicto parte del menos cualificado de los jurados. Asimismo, pueden utilizarse otros tipos de castigo posiblemente más brutales.

Sin embargo, este mecanismo de marca social consistente en la cultura o etnicidad no sólo se utiliza para identificar y distinguir a los grupos privilegiados, sino también a los grupos desposeídos, los que se ven con ambivalencia, o los parias. En las sociedades preindustriales, lo mejor, como hemos señalado, es que las funciones burocráticas las desempeñen eunucos, sacerdotes, esclavos y extranjeros. Permitir que ciudadanos nativos libres se sitúen en esos lugares clave es demasiado peligroso. Es más que probable que sus vínculos familiares y locales los presionen para utilizar su po-

sición en beneficio de parientes y clientes, y, a su vez, que acaben tentados de utilizar a éstos para fortalecer sus propias posiciones. Sólo con la llegada de nuestra sociedad moderna, donde todo el mundo se convierte en mameluco y clérigo, resulta posible que también todo el mundo pueda ejercer normalmente funciones burocráticas sin necesidad de mutilación física o social. Hoy en día se puede estar seguro de que los hombres respetan esas normas que en la sociedad agraria fueron políticamente costosas y atípicas, pero que en la nuestra se han generalizado y tornado aceptables. En la actualidad estamos todos castrados y somos conmovedoramente formales. En pocas palabras: el estado puede estar seguro de que cumpliremos con nuestro deber y no necesita convertirnos primero en eunucos, sacerdotes, esclavos o mamelucos.

No obstante, la razón de que el orden agrario tenga parias no es sólo el desempeño de funciones en la estructura administrativa. Ni las burocracias parias son la única forma de borrar todo rastro de humanidad, ni la burocracia es la única fuente de poder social. La magia, la forja, las finanzas, los cuerpos militares de élite, otros misterios similares y, en algunas circunstancias, *cualquier* clase de especialismo clave pueden conferir un poder peligroso a los especialistas que tienen acceso a ellos. Una forma de neutralizar este peligro, tolerando al mismo tiempo el especialismo y posiblemente ratificando el monopolio del gremio o casta, es insistir en que sólo un grupo fácil de identificar culturalmente, destinado a ser evitado y despreciado, y excluido del poder político, del verdadero control de los medios de coacción, y del honor, puede ocupar esta casilla social.

Ejemplos claros de tales funciones a menudo demasiado peligrosas para ser encomendadas a indígenas y ciudadanos de pleno derecho y, por tanto, reservadas a los extranjeros, son las guardias de palacio y los proveedores de recursos financieros. El manejo de grandes sumas de dinero confiere sin duda un gran poder, y es mucho mejor que este poder esté en manos de alguien que no pueda usarlo para progresar al pertenecer a una categoría excluida de los cargos altos y honorables e incapaz, por tanto, de inspirar obediencia. En el orden tradicional los grupos que ocupan estas posiciones aceptan la vida como es y llevan con resignación los beneficios, riesgos y humillaciones de su situación. Generalmente nacen en ella y no tienen muchas más alternativas. En ocasiones

pueden pasar por grandes sufrimientos, pero a menudo les reporta tantos beneficios como pérdidas.

Esto cambia de forma profunda y radical con el advenimiento de la sociedad de masas móvil, anónima y centralizada. Esta afirmación es especialmente válida para las minorías especializadas en tareas específicas financieras, comerciales y, en general, urbanas. Cuando se dan una movilidad y un cambio ocupacional generalizados, deja de ser posible reservar el monopolio de una actividad determinada para un grupo cultural específico. Cuando hay tantos miembros de toda la sociedad que aspiran a éstas a menudo cómodas y (si no están expuestas a incautación) lucrativas ocupaciones, es difícil que puedan reservarse para una minoría, y menos aún para una minoría estigmatizada.

Sin embargo, al mismo tiempo, estas poblaciones antaño especializadas y segregadas suelen tener una gran ventaja cuando llegan los nuevos empleos y el nuevo estilo. Su modo urbano de vida, su hábito al cálculo racional, la probidad comercial, la elevada proporción de alfabetización y posiblemente una religión escritural las ayudan a adaptarse al nuevo estilo de vida mejor que los miembros de la antigua clase dirigente o del antiguo campesinado.

Se afirma a menudo —incluso sociólogos solventes como Max Weber lo hacen— que estas minorías tienen una doble norma: una sirve para su propio grupo, y la otra, instrumental y amoral, para los de fuera. Es verdad que tienen una doble norma, pero opera exactamente al contrario. Anteriormente su situación en relación con el mundo exterior dependía de llevar a cabo algún servicio específico o de suministrar un bien determinado. Su reputación y sus ingresos dependían por entero de ofrecer una *garantía*, y de hecho fueron famosas por esa seriedad profesional. Las cosas eran distintas en las relaciones imperantes dentro de una comunidad *moral*, donde un trato comercial entre dos individuos era inevitablemente mucho más que un mero trato comercial. En este caso los socios eran también parientes, miembros de clan, aliados, enemigos, etc.; por ello el trato nunca se restringía a una mera cesión de *tal* bien por *tal* precio. Siempre existía la expectativa de mayores beneficios o el temor de una posible traición. Ambas partes estaban mezcladas en negocios y cálculos a mucho más largo plazo, intangibles, y por tanto tenían que procurar abrir la mano. Por otro lado, si las partes no estaban satisfechas con el trato, consideracio-

nes de peso actuaban inhibiendo las quejas, no fuera a peligrar también el resto de hilos implicados en la relación.

También hay que decir que negociar con una minoría con la que no se puede compartir la mesa, unirse en matrimonio o concertar una alianza política o militar, supone la ventaja de que ambas partes pueden entregarse a un análisis razonable de costes y beneficios del negocio actual y específico en cuestión, y esperan, por regla general, conseguir lo que están negociando, ni más ni menos. Dentro de la comunidad minoritaria, claro está, las relaciones seguían dependiendo de muchos factores y, consecuentemente, los tratos eran menos razonables y seguros, al tiempo que más complejos. Sin embargo, en la sociedad mayor aquellos que carecen de estatus pueden respetar un contrato. Por otra parte, aquellos que disfrutaban de cierta posición social y tenían que guardar sus derechos y deberes se vieron privados por esta causa de buena parte de la libertad de acción que demanda el negociar y respetar contratos específicos. El estatus y el honor limitan las posibilidades, al suponer una sujeción a gran número de obligaciones y compromisos. En cambio, la ausencia de estatus permite seguir de cerca los negocios, concertar tratos razonables y respetar sus términos.

Por tanto, que la comunidad minoritaria tenía una doble norma es cierto, pero en sentido contrario de lo que suele suponerse. Sus miembros mostraban con la gente de fuera esa formalidad precursora de las modernas relaciones que sólo atañen a las partes. Los tratos con sus iguales, en cambio, poseían ese denso polifacetismo que para nuestra sensibilidad moderna tiene cierto tufo a corrupción. Sin embargo, no cabe duda de que con la llegada de la sociedad de masas anónimas y móvil los tratos realizados teniendo en cuenta tan sólo el interés de las dos partes, sin más ataduras, se han hecho bastante normales, no han quedado como una característica específica de los negocios entre grupos impermeables.

Cuando pasan a regir las condiciones de la modernización, los antiguos grupos minoritarios especializados se ven libres de su inferioridad, pero pierden *asimismo* su monopolio y su protección. Su adiestramiento y orientación previos les permiten a menudo tener mucho más éxito que sus rivales en la nueva batalla económica. Su pasado les proporciona una capacitación mucho mayor.

Sin embargo, contiene también, a la vez, una tradición de impotencia política y de renuncia al universal derecho a la defensa propia. Este había sido, en definitiva, el precio que se había tenido que pagar para entrar en las profesiones en primer lugar: tuvieron que hacerse impotentes política y militarmente para que se les permitiera manejar medios que en manos inadecuadas podían ser muy poderosos y peligrosos. Pero, incluso sin tal tradición, la debilidad política y militar de esos grupos proviene de su estatus de minoría, y muy a menudo de su dispersión por gran número de centros urbanos y de su carencia de una base territorial compacta que se pueda defender. Grupos de este tipo sobresalientes económicamente arrastran una larga tradición de dispersión, urbanización y estatus de minoría: éste es el caso, sin duda, de judíos, griegos, armenios y parsis. Otros llegan a estar en situaciones similares sólo a causa de migraciones recientes y aptitudes (u oportunidades educativas) sólo adquiridas o desplegadas en tiempos modernos. Es el caso de chinos, indios o de los ibos de Nigeria.

Las desastrosas y trágicas consecuencias, en las circunstancias modernas, de la conjunción de superioridad económica e identificabilidad cultural con debilidad política y militar son demasiado conocidas como para recordarlas. Van desde la expulsión hasta el genocidio. En ocasiones se mantiene un equilibrio precario y difícil. El principal motivo es que hoy el poder central se encuentra en una situación —y está sujeto a tentaciones y presiones— muy diferente de la que imperaba cuando se daba la división agraria del trabajo. Entonces no tenía objeto que *todo el mundo* fuese móvil, instruido, especializado o tuviera mentalidad mercantil. ¿Quién habría cultivado la tierra en ese caso?

> **Cuando Adán cavaba y Eva hilaba,**
> **¿quién de los negocios se preocupaba?**

Había quienes lo hacían. Pero no podían constituir la mayoría o la norma. Una sociedad formada casi totalmente por burgueses era inconcebible.

En aquel tiempo la población no codiciaba el papel de minoría, papel que en cualquier caso estaba estigmatizado. Los dirigentes acogían con gusto a un grupo especializado en materia económica, indefenso y propicio a ser blanco de impuestos, y que se

veía atado a ellos por esa indefensión que se cuidaba y abonaba con celo. Sin embargo, ahora el «desarrollo» nacional demanda precisamente que todos se muevan en la dirección antes reservada únicamente a los grupos minoritarios y estigmatizados. Entonces al estado le interesaba proteger a la mayoría. Ahora al estado le interesa más privar a esa minoría de sus monopolios económicos, y, al ser ésta conspicua y rica, aquél puede mitigar en buena parte el descontento del resto de la población desposeyéndola y persiguiéndola, ocurriendo así lo inevitable. Esto proporciona un amenísimo (excepto para sus víctimas) y patético espectáculo de humillación; una humillación que se inflige al grupo antes enviado para deleite de la mayoría. Este placer no sólo lo saborea el reducido grupo de herederos de los puestos que ha dejado vacantes la minoría perseguida, sino una porción mucho más grande de la población, y esto constituye, asimismo, una consideración importante políticamente, ya que convierte este proceder en una opción atractiva para el estado en ese campo de actividad.

Bajo estas circunstancias (pese a ser diferentes), la minoría se encuentra ante el mismo abanico de opciones que se le presentó a nuestra mano de obra emigrante ruritana. Puede asimilarse; y, ciertamente, a veces toda la mayoría, o sectores muy considerables de ella, consiguen hacerlo. Por otra parte, puede procurar desprenderse tanto de su especialización como de su estatus de minoría y crear un estado propio protector de lo que pasa a ser una cultura desespecializada, genérica y nacional. Para una población urbana dispersa el mayor problema, claro está, es la adquisición de la indispensable base territorial. Los campesinos ruritanos, como campesinos que eran, tenían inevitablemente una base territorial, base que primero sería el reino de Ruritania y más tarde la república de los socialistas de Ruritania. Pero ¿qué podía hacer un grupo urbano, especializado y disperso con pocos o ningún vínculo rural?

Para este tipo de nacionalismo el primer y quizá principal problema era la adquisición de un territorio. En el caso de los helenos, en un principio no les inquietó demasiado la idea de escindirse del imperio otomano y tampoco la de invertir su jerarquía, hacerse cargo de él y resucitar Bizancio. La primera rebelión griega no tuvo lugar en Grecia, sino en lo que hoy es Rumania, donde los griegos eran una minoría, y una minoría que además estaba medrando fuera del sistema otomano. La utilización como base

territorial de lo que ahora es el Sur de Grecia llegó sólo con el tiempo.

El caso más célebre y dramático de un nacionalismo de diáspora triunfante es Israel. Es también «el último, y menos típico, nacionalismo europeo», según palabras de Hugh Trevor-Roper[4]. (Se resolvió un problema europeo creando otro en Asia, problema acerca del cual los israelíes apenas se han parado a pensar. Durante la Diáspora la religión judía hablaba de Jerusalén; una vez allí, el sionismo semiseglar utilizó durante cierto tiempo los anticuados estereotipos socialistas o populistas de la Europa del siglo XIX.) Casi dos mil años de historia no sólo no habían dejado base territorial judía alguna, y menos todavía en tierra de Israel, sino que además habían convertido a los judíos en un conjunto de estratos discontinuos y sumamente especializados dentro de las estructuras de otras sociedades, más que en el tipo de población equilibrada capaz de ser la base de un estado moderno más o menos autárquico, de un *geschlossener Handelstaat*. No obstante, esta extraordinaria transformación se debió sin duda en buena parte al acicate que supusieron las persecuciones, primero en el Este de Europa y luego en toda ella durante el período del Holocausto. Estas persecuciones muestran mejor que ninguna otra el más que probable destino que aguarda a las comunidades culturalmente distinguibles, económicamente privilegiadas y políticamente indefensas cuando la era de las comunidades especializadas, de forma tradicional de división orgánica del trabajo, ha finalizado.

La transformación humana que implica el caso judío fue contra la tendencia general: una población urbana, sumamente alfabetizada y preparada, cosmopolita, acabó, al menos en parte, regresando a su tierra y volviéndose más insular. Normalmente el proceso nacionalista vuelve del revés su propia fraseología: habla de campesinos y fabrica mombres de ciudad. En este caso fue realmente necesario fabricar campesinos vicarios. De hecho se convirtieron en campesinos con ciertos rasgos tribales cruciales: un tipo de organización local formado por unidades que en último término desempeñaban a la vez funciones productivas y militares. La fabricación de tales hombres de tribu-campesinos partiendo de un origen urbano no podía resultar cosa fácil, y de hecho a estos campesinos

[4] Hugh Trevor-Roper, *Jewish and Other Nationalism*, Londres, 1962.

vicarios-soldados se los formó mediante una especie de orden monástica seglar. Para esto era menester una ideología, y, por una casualidad histórica, dentro del medio intelectual en que la orden llevó a cabo su reclutamiento se podía encontrar —de hecho estaba bastante difundida— la combinación apropiada de socialismo y populismo. Los temas del colectivismo, de la bondad de la vida campestre y de la oposición a la división del trabajo presentes en esta ideología se ajustaban perfectamente al propósito. La cuestión de si los kibbutz proporcionan realmente una existencia óptima al hombre moderno, como sus fundadores creían y esperaban, sigue estando abierta, pero se ha demostrado que, como mecanismo para repoblar de forma eficaz un territorio con personas que proceden de poblaciones fuertemente urbanizadas y adaptadas a una forma de vida burguesa (*y* para defenderlo perfectamente en caso de crisis militar con medios pobres y exiguos), son completamente extraordinarios, en realidad inigualables.

La transformación social, la vivificación cultural, la adquisición de un territorio y el tener que arrastrar la natural enemistad de aquellos que lo ocupaban anteriormente son buena muestra de la peculiaridad y gravedad de los problemas a que han de hacer frente los nacionalismos de diáspora. Cuando se conserva algún vestigio de un antiguo territorio cabe la posibilidad de que la gravedad de estos problemas disminuya proporcionalmente. Sin embargo, los problemas a que ha de enfrentarse una cultura de diáspora que no escoja la opción nacionalista pueden ser tan graves y trágicos como los que tendría si lo hiciera. De hecho, se puede decir que, en este caso, es el enorme peligro que la alternativa asimilacionista supone lo que hace que los partidarios de la solución nacionalista acaben transformándose en militantes.

La gravedad de la situación a la que se enfrentan las poblaciones de diáspora si no optan por el nacionalismo y el hecho de que todo pueda deducirse a partir de las características más generales de la transición desde un orden agrario a uno industrial demuestran que resulta completamente erróneo aducir los nacionalismos de diáspora como contraejemplos de nuestra teoría del nacionalismo:

Los nacionalismos griego y armenio surgieron en poblaciones que, por regla general, eran más prósperas y estaban más capacitadas para entender las eco-

nomías generadoras de riqueza de la Europa moderna que sus señores otomanos musulmanes[5].

En el caso de nuestros ruritanos el nacionalismo se explicaba atendiendo a una población que sufría una inferioridad económica y política, y que era capaz de distinguirse culturalmente, factores que empujaban a la opción nacionalista. Sin embargo, la intolerable situación, una vez que empieza el proceso de industrialización, de las poblaciones culturalmente diferenciables que no están en inferioridad económica (muy al contrario), sino tan sólo en una inferioridad política que es inherente a su estatus de minoría, se sigue de las mismas premisas generales y apunta a la misma conclusión, aunque naturalmente por su propio camino específico. Concentrarse exclusivamente en la inferioridad económica, ciertamente importante en los casos más típicos, es desfigurar nuestra postura. El orden industrial requiere homogeneidad dentro de las unidades políticas —por lo menos la suficiente para permitir una movilidad sin demasiadas trabas— y veda la identificación 'étnica' con cualquier superioridad o inferioridad, sea ésta económica o política.

[5] *Nationalism in Asia and Africa*, ed. Elie Kedourie, Londres, 1970, p. 20. En el mismo volumen (p. 132) el profesor Kedourie pone en duda la teoría de que la organización social industrial fomenta la homogeneidad cultural: «En sociedades con varias lenguas se han implantado y han florecido grandes empresas industriales: en Bohemia y los Estados Unidos en el siglo XIX; en Hong Kong, Israel, la Argelia francesa, India, Ceilán y Malasia en el siglo XX.»

Nunca hemos dicho que sólo pueda haber empresas industriales en una sociedad que sea *ya* culturalmente homogénea. Lo que la teoría dice es que si en una sociedad culturalmente heterogénea se establece una economía industrial (puede bastar, incluso, sólo con que proyecte su sombra de progreso sobre ella), *entonces* el resultado será unas tensiones que *engendrarán* el nacionalismo. Con la posible y provisional excepción de Hong Kong, que extrae su población de chinos que no quieren vivir bajo el actual régimen que impera en su país, de suerte que ya el mismo principio de admisión de la comunidad opta por la ausencia de anhelos irredentistas, todos los demás países que figuran en la lista de Kedourie, en vez de constituir un contraejemplo de la teoría, la ilustran y le dan verdaderos paradigmas del modelo que propone. Bohemia fue fuente de gran parte de los principios de la teoría y la actividad nacionalistas tanto alemanas como checas; el sistema educativo de los Estados Unidos se sabe que se diseñó con el objetivo de convertir una población inmigrante heterogénea en una étnicamente homogénea, gozando del beneplácito de la población que había de integrarse en él. El resto de los países de la lista ilustran la historia del nacionalismo, y algunos de forma meridiana y trágica. Verdad es que en la India la homogeneidad cultural atraviesa a veces la diversidad lingüística: los hindúes «hablan la misma lengua» aun cuando no la hablen. Pero la teoría no veda esa posibilidad.

8. EL FUTURO DEL NACIONALISMO

Nuestro diagnóstico general del nacionalismo es sencillo. De las tres etapas de la historia humana, la segunda es la agraria y la tercera la industrial. La sociedad agraria tiene ciertos rasgos generales: la población está formada mayoritariamente por productores agrícolas, por campesinos. Sólo una minoría de la población que constituye la sociedad es especialista, ya sea en la milicia, la política, la religión o la economía. Asimismo, la mayoría de las poblaciones agrarias se ven afectadas por las otras dos grandes innovaciones de la era agraria: el gobierno centralizado y el descubrimiento de la escritura.

La sociedad agraria —diríase que a diferencia tanto de la sociedad que la precedió como de la que la sucedió— es malthusiana: tanto la necesidad productiva como la defensiva la impelen a procurarse una población creciente, la cual, a su vez, origina que los recursos disponibles sean lo suficientemente justos como para que de cuando en cuando la afecten las catástrofes. Los tres factores cruciales que operan en esta sociedad (producción de alimentos, centralización política y alfabetización) engendran una estructura social en la cual los límites culturales y políticos rara vez son congruentes.

La sociedad industrial es muy diferente. No es malthusiana. Se basa y depende del crecimiento cognitivo y económico, y éste acaba

dejando atrás y desalentando la posibilidad de un nuevo crecimiento dramático de la población. Varios factores —una alfabetización generalizada, la movilidad y, por tanto, el individualismo, la centralización política, la necesidad de una costosa infraestructura educativa— la empujan a una situación en que los límites políticos y culturales generalmente son congruentes. Ante todo, el estado es el encargado de proteger, no a una fe, sino a una cultura, y de sustentar un sistema de educación inevitablemente homogéneo y uniformador, el único que puede producir el tipo de personal capaz de cambiar de un trabajo a otro dentro de una economía en crecimiento y, claro está, de realizar trabajos que implican la manipulación de significados y personas, más que de cosas. Es posible que para la mayoría de estos hombres los límites de su cultura no sean los límites del mundo, pero sí son los de su propia posibilidad de emplearse y, por lo tanto, de su dignidad.

En la mayoría de las cerradas microcomunidades de la era agraria los límites de la cultura eran los del mundo, y a menudo la misma cultura pasaba desapercibida, resultaba invisible: nadie la concebía como la frontera política ideal. Actualmente, con la movilidad, se ha vuelto visible, y es el límite de la que posee el individuo al circunscribir su hoy incrementada área de capacidad de empleo; de ahí que se convierta en la frontera política natural. Esto no quiere decir que el nacionalismo se reduzca a una mera preocupación por las perspectivas que abre la movilidad social. Los hombres aman realmente su cultura, y ello se debe a que ahora perciben la atmósfera cultural (en vez de darla por supuesta) y saben que no pueden respirar ni encontrar su identidad fuera de ella.

Para la mayoría de los hombres, la inversión más valiosa, la esencia de su identidad, su seguro y su seguridad, es la cultura desarrollada (alfabetizada) en que se han educado. De este modo ha surgido un mundo que por regla general, dejando aparte pequeñas excepciones, satisface el imperativo nacionalista, la congruencia entre cultura y gobierno. La satisfacción del principio nacionalista no fue condición previa para la aparición del industrialismo; fue sólo el resultado de su expansión.

Para pasar de un mundo que no estimula siquiera la formulación del ideal del nacionalismo y que posibilita sólo remotamente su realización a una era que hace que parezca (de forma errónea)

un ideal manifiestamente válido para todos los tiempos, convirtiéndolo así en una norma efectiva que se cumple en la mayoría de los casos, es preciso un período de transición. Este período es, inevitablemente, un período de activismo nacionalista. La humanidad llegó a la era industrial con unas instituciones culturales y políticas que por regla general iban en contra de las exigencias del nacionalismo. Acomodar la sociedad a los nuevos imperativos resultó ser, irremediablemente, un proceso turbulento.

La fase más violenta del nacionalismo es la que acompaña a los inicios del industrialismo y su propagación. Se crea una situación social inestable en la que suelen superponerse toda una serie de dolorosas escisiones: las desigualdades políticas, económicas y educativas son agudas. Al mismo tiempo, van surgiendo nuevos gobiernos que son culturalmente congruentes. En estas condiciones, cuando las múltiples desigualdades superpuestas que hemos mencionado coinciden asimismo, más o menos, con las étnicas y culturales, que son visibles, notorias y fácilmente inteligibles, las nuevas unidades que están surgiendo se ven empujadas a alistarse bajo las banderas étnicas.

La industrialización, inevitablemente, llega a diferentes lugares y grupos en diferentes momentos. Esto significa que la mezcla explosiva de los inicios del industrialismo (dislocación, movilidad, desigualdad aguda *no* sancionada por el tiempo y la costumbre) buscará, por decirlo así, todas las grietas y rendijas que pueda ofrecer la diferenciación cultural allí donde estén. De este modo, pocas de éstas sobre las que pueda actuar el nacionalismo de forma efectiva porque coinciden, aunque sea vagamente, con las desigualdades sépticas del momento y definan potenciales estados industriales viables, dejarán de ser explotadas. El maremoto de la modernización barre el planeta, y esto hace que casi todo el mundo, en un momento dado, tenga motivos para sentirse injustamente tratado y pueda identificar a los culpables como seres de otra 'nación'. Si, además de esto, puede identificar a un número suficiente de víctimas como seres de su misma 'nación', nace un nacionalismo. Por último, si éste triunfa —cosa que no todos pueden hacer— cobra vida una nación.

Todavía hay un elemento más —éste de lógica económica— en el sistema político de 'divisiones horizontales' que engendra el nacionalismo en el mundo moderno. Los límites territoriales están

marcados e impuestos legalmente; en cambio, las diferencias de estatus no lo están y se tiende a ocultarlas y negarlas. Es bien sabido que las economías avanzadas hunden e inhiben las que surgen, a no ser que estén protegidas de forma efectiva por el propio estado. El estado nacionalista no sólo es el protector de una cultura, sino también de una nueva, y a menudo al comienzo frágil, economía. (Generalmente deja de interesarle proteger un credo.) En los casos en que una nación moderna nace de lo que antes había sido sólo un estrato —exclusivamente de campesinos o exclusivamente de especialistas urbanos—, el doble interés del estado por hacer de su grupo étnico una nación equilibrada y por desarrollar su economía se convierte en dos aspectos de una sola y única tarea.

La cuestión que se nos plantea ahora es si el nacionalismo seguirá siendo una de las principales fuerzas o imperativo político general en una era de industrialismo avanzado (en cierto sentido, quizá incluso perfeccionado). Como el mundo todavía no está demasiado cerca de satisfacer completamente sus anhelos por medio del crecimiento económico, cualquier respuesta a esta pregunta será inevitablemente especulativa. Sin embargo, esta especulación vale la pena. Las consecuencias del crecimiento que ocasionó la movilidad ocupacional y social han tenido una gran importancia en nuestra argumentación. Los constantes cambios ocupacionales, reforzados por la relación de la mayoría de los trabajos con la comunicación y por la manipulación de significados más que de objetos, propician cuando menos una cierta igualdad social o disminución de las diferencias sociales y la necesidad de un medio de comunicación estandarizado, realmente común a todos. El igualitarismo moderno y el nacionalismo tienen su base en estos factores.

Pero ¿qué ocurrirá si una sociedad industrial saciada se transforma de nuevo en una sociedad estabilizada e inmóvil? *Un mundo feliz*, de Aldous Huxley, nos ofrece la clásica prospección imaginativa acerca de esta cuestión. La posibilidad de una sociedad industrial con todas sus necesidades cubiertas no resulta descabellada: aunque no exista ninguna razón para pensar que pueda llegar un día en que ya no haya posibilidad de realizar más innovaciones tecnológicas, sí la hay para pensar que algún día, más allá de un cierto punto, las innovaciones técnicas pueden dejar de tener el impacto suficiente en la estructura social y en la sociedad en general,

igual que el hombre que al llegar a cierto punto de riqueza deja de poder modificar su estilo de vida en consonancia con su mayor enriquecimiento. Esta analogía puede ser válida y también no serlo, y es difícil estar seguro de cuál puede ser la respuesta correcta a esta pregunta. De todos modos, la era de la saturación de riqueza para el género humano en general parece estar todavía bastante lejana y, por tanto, de momento no nos urge demasiado saber la solución del problema.

Sin embargo, es importante dejar sentado que gran parte de nuestra tesis gravita en torno a las consecuencias de un compromiso constante con el crecimiento económico global y, por tanto, con la innovación y el cambio ocupacional, lo cual presupone, asimismo, la persistencia de una sociedad basada en la expectativa de abundancia y en la *Danegeld* generalizada. Estas premisas, aunque válidas ahora, no puede esperarse que se mantengan indefinidamente (aun excluyendo la posibilidad de que este tipo de sociedad desaparezca a causa de algún desastre nuclear o de otro tipo). Incluso descartando la posibilidad de un cataclismo, nuestra sociedad culturalmente homogénea, móvil y, en sus estratos medios, bastante poco estructurada, puede muy bien no durar para siempre, y cuando deje de predominar, lo que hemos presentado como las bases sociales del nacionalismo sufrirán una profunda modificación. Nosotros, no obstante, no llegaremos a verlo.

El nacionalismo, por su parte, es probable que sufra ya a corto plazo, antes de que pasen muchos años, una modificación. Como hemos dicho, su fase aguda surgió cuando se daba la máxima diferencia entre las poblaciones constituidas de forma industrial, emancipadas política y educativamente, y aquellas que estaban a las puertas del nuevo mundo sin estar todavía dentro de él. A medida que el desarrollo económico fue haciéndose realidad, la diferencia (pese a las declaraciones pesimistas en sentido contrario) se redujo. Es posible que la diferencia aumente en términos absolutos, pero, una vez que tanto privilegiados como no privilegiados están por encima de cierto listón, no se siente ni se percibe de forma tan aguda. La diferencia entre hambre y desahogo es considerable; la diferencia entre distintos desahogos, unos con más y otros con menos adornos artificiales en gran parte simbólicos, no es ni mucho tan grande, y menos cuando en una sociedad industrial —igualitaria aunque sólo

sea sobre el papel— todos esos adornos están hechos de la misma manera.

La disminución de la intensidad del fervor nacionalista no significa, no obstante, que a las minorías entropífugas les vaya a ir bien necesariamente. Su destino en el mundo moderno a menudo ha sido trágico, y estar convencido de que esas tragedias no se repetirán sería una complacencia o un optimismo fácil y sin justificación. Una sociedad industrial madura requiere que sus miembros puedan comunicarse y moverse sin dificultades. La consecución de lo primero es necesario para llegar a la madurez; lo segundo parece ser algo más escurridizo. Allí donde se produce, la obstrucción de la movilidad es uno de los problemas más serios y difíciles de la sociedad industrial. Asimismo, puede aumentar la diferencia de riqueza entre naciones, pero cuando existe *ya* una frontera entre los ricos y los pobres, la tensión entre ellos no puede, por decirlo así, crear otra, y por tanto desde el punto de vista del nacionalismo esto resulta irrelevante. (Dejamos aparte, por el momento, la posibilidad de una hostilidad colectiva por parte de toda una serie de 'naciones proletarias' políticamente soberanas hacia las naciones ricas. Esto, si ocurre, será en todo caso algo diferente del nacionalismo. Sería manifestación de una solidaridad internacional entre los pobres.)

Así pues, ¿qué le ocurre al nacionalismo tardío cuando la disparidad de riqueza entre las poblaciones disminuye con la extensión del sistema industrial? La respuesta a esta pregunta todavía no está clara, pero nos importa mucho más que las perspectivas más lejanas, ya que por lo menos un buen número de países se aproxima ya a esta situación. Podemos fijarnos tanto en las consecuencias de nuestras premisas teóricas como en la evidencia empírica concreta, la histórica. Disponemos ya de buena cantidad de ésta. En realidad todo gravita en torno a la naturaleza de la cultura industrial.

Cultura industrial: ¿una o muchas?

Existen dos posibles visiones del futuro de la cultura en las sociedades industriales, además de cierto número de posturas conciliadoras intermedias entre los polos que aquéllas representan. Nuestro concepto de la historia del mundo es claro y sencillo: las tres

grandes etapas del hombre —la cazadora-recolectora, la agraria y la industrial— determinan nuestros problemas, pero no su solución. En otras palabras: el marxismo se equivocó por partida doble; no sólo lo hizo al suponer más etapas que las tres económicas, refinadas y ortodoxas (tanto si identificaron correctamente los elementos de la trinidad como si no, trinitarios como Comte, Frazer o Karl Polanyi estaban en lo cierto), sino sobre todo al sugerir que la solución, al igual que el problema, estaba determinada para cada etapa:

> El modo de producción de la vida material determina el carácter general de los procesos vitales sociales, políticos y espirituales [...] A grandes rasgos, podemos señalar los modos de producción asiático, antiguo, feudal y burgués moderno como épocas progresivas de la formación económica de la sociedad [1].

Sin embargo, en general la determinación de la sociedad por la base económica disponible parece no tenerse en pie. Las sociedades no se parecen entre sí, y con las agrarias sucede lo mismo. Lo que es desastroso específicamente para la filosofía marxista de la historia es que los rasgos supraestructurales fundamentales (estado y alfabetización) *no* tienen correlación con la aparición del cambio infraestructural realmente decisivo, a saber: el inicio de la producción de alimentos. Si James Woodburn está en lo cierto, *dentro* de la categoría de las sociedades cazadoras se produce ya un cambio estructural crucial, ya que pueden dividirse en dos economías: la de aquellas que regresan inmediatamente y la de aquellas que demoran el regreso cazando y recolectando. La segunda, al adquirir las bases morales e institucionales necesarias para una obligación a largo plazo, posee ya los requisitos organizativos previos para desarrollar la agricultura, siempre y cuando actúen en esa dirección las presiones adecuadas y se pueda disponer de los medios técnicos pertinentes [2]. La división de labores a lo largo del tiempo engendra los hábitos de pensamiento y acción que posibilitan en segunda instancia la especialización funcional permanente entre los individuos que participan en la producción de alimentos. Si esto es verdad, un gran

---

[1] K. Marx, Introducción a *Una contribución a la crítica de la economía política*, en numerosas ediciones y traducciones.

[2] James Woodburn, «Hunters and gathers today and reconstruction of the past», en E. Gellner (ed.), *Soviet and Western Anthropology*, Londres y Nueva York, 1980.

cambio socioestructural *precede* al gran paso a la producción de alimentos; en cambio, no cabe duda de que el otro gran cambio estructural, la formación del estado, lo sigue y no está en absoluto ligado a él de forma única o inmediata[3]. La humanidad pasó de un estado cazador-recolector en que todo el mundo tenía tiempo libre a uno agrario en que sólo algunos lo tenían (la elite dirigente), y luego a una era industrial regida por la ética del trabajo en que nadie lo tiene. También podría decirse que hemos pasado de una gratificación sin dilaciones a una con alguna dilación, y, finalmente, a una eternamente dilatada.

Así pues, la idea de la determinación material de la sociedad parece, en general, ser errónea. Pero ¿lo es también, a la larga, para la sociedad industrial? ¿No es posible que cuando menos la forma general de la sociedad industrial esté determinada únicamente por su infraestructura productiva? La respuesta no está clara, pero no cabe duda de que no está predeterminada por la neta prueba en contrario que nos proporcionan las sociedades cazadoras y agrarias. Es *posible* que el hombre industrial acabe teniendo menos opciones sociales que sus antepasados cazador y campesino. Es *posible* que la tesis de que todas las sociedades industriales acaban siendo iguales sea cierta, o que, de todos modos, a la larga acaben siéndolo. Pero ¿qué podemos esperar por lo que se refiere específicamente a la cultura y al nacionalismo?

Sería conveniente explorar primeramente la tesis de la convergencia. Supongamos que es verdad que el modo de producción industrial determina de forma única la cultura de la sociedad: la misma tecnología canaliza a las personas hacia el mismo tipo de actividad y las mismas clases de jerarquía. Y supongamos asimismo que las técnicas existentes y las necesidades de la vida productiva engendran también los mismos estilos de ocio. Es posible que varias lenguas sobrevivieran —de hecho probablemente sería así—, pero los usos sociales a los que se las habría destinado, los significados que se podrían hallar en ellas, serían en gran medida los mismos en cual-

[3] Los problemas empíricos y teóricos a que se enfrenta la doctrina de una relación constante entre la base social y la supraestructura en el marxismo, y su mayor gravedad una vez que ha perdido vigor una visión unilineal del desarrollo social, sí encuentran cierto eco en el pensamiento soviético. Véase, por ejemplo, Eero Loone, *Sovremennaia Filosofia Istorii* (Filosofía histórica contemporánea), Tallin, 1980, en especial la parte IV.

quiera de las lenguas que participaran en esa cultura industrial común más amplia.

En tal mundo, un hombre que pasara de una lengua a otra podría necesitar aprender de hecho un nuevo vocabulario, nuevas palabras para cosas y contextos familiares y, en el peor de los casos, también una nueva gramática, en un sentido más o menos puramente lingüístico; pero esto sería más o menos todo el cambio que se le habría de exigir. No se le pediría ningún cambio de forma de pensamiento. En pocas palabras, podría portarse como un turista que va con su vademécum, seguro de que todo lo que tendrá que hacer será localizar la nueva frase correspondiente a una vieja y familiar necesidad. El turista pasaría de un área a otra sabedor de que en cada una de ellas las necesidades humanas se limitarían a las de alojamiento, comida, bebida, combustible, oficina de turismo y pocas cosas más. Asimismo, en un mundo en el que la tesis de la convergencia fuera completamente válida, el cambio de una lengua a otra sería sólo cuestión de cambiar una moneda verbal por otra dentro de un sistema conceptual internacional bien organizado en el que el tipo de cambio fuera completamente estable, fijo y seguro.

En esto existe claramente parte de verdad. La sociedad industrial posee una división del trabajo compleja y en ella se da una interdependencia tanto internacional como interna. Pese a que los estados nacionales procuran no especializarse demasiado para de este modo no depender también demasiado del resto, el volumen del comercio internacional es enorme y, por tanto, lo es asimismo la convergencia conceptual e institucional que lo acompaña. El hecho de que las tarjetas de crédito sean válidas tras el Telón de Acero resulta sumamente significativo. Se pueden usar con total libertad en países donde no la hay para expresarse. El dólar se usa legalmente como moneda cuando menos en un sistema socialista. Es notorio que existe una cultura de la juventud que es internacional, transideológica.

En la era industrial en realidad sólo acaban sobreviviendo las culturas desarrolladas. Las culturas populares y las pequeñas tradiciones lo hacen sólo artificialmente, mantenidas por sociedades dedicadas a la conservación de la lengua y el folklore. Por otra parte, las culturas desarrolladas de las sociedades industriales constituyen una variedad especial de las culturas desarrolladas en general y se parecen más entre sí de lo que lo hacían las culturas desarrolladas

agrarias. Están ligadas a una base cognitiva común y a una economía conscientemente global. Probablemente están mucho más imbricadas de lo que lo estuvieron las culturas desarrolladas antiguas, imbuidas profundamente en sus teologías distintivas, en sus sistemas cognitivos culturalmente privados, idiosincrásicos.

¿Es esto toda la verdad? ¿Son acaso nuestras expectativas las de que finalmente, con la consumación de la industrialización real, cuando sólo varíen las marcas superficiales de comunicación mientras que el contenido semántico y el contexto social de expresiones y acciones se vuelven universales, arregionales, las diferencias interculturales e interlingüísticas acabarán degenerando en meras diferencias fonéticas? Si esto llega a producirse, la brecha de comunicación entre las diferentes 'lenguas' podría llegar a ser insignificantemente pequeña, y la correspondiente brecha social —el efecto entropífugo, inhibidor de la movilidad, que ocasiona la diferencia de acervos lingüísticos y culturales— podría llegar a ser igualmente insignificante. Ninguna inhibición nacionalista impediría en tal caso la amistad entre las culturas y el internacionalismo.

En cierta medida y en ciertas áreas ocurre ya de hecho algo parecido: dos miembros de los estratos profesionales más elevados de países industriales desarrollados que hayan recibido la misma adecuada preparación apenas sienten lo que se dice tensión o cierta necesidad de adaptación cuando cada uno visita el país del otro, dejando aparte la competencia que cada uno pueda tener respecto al idioma del antagonista. Cooperan alegremente en la empresa multinacional. Aun cuando no hablen el mismo idioma, «hablan el mismo idioma». A ese nivel se ha conseguido ya algo parecido a un mercado de trabajo y una intercambiabilidad internacionales. Pero ¿puede generalizarse —o se generalizará— esta situación? Resulta irónico que actualmente, en un mundo de estados-nación, sean los intelectuales, la fuerza conductora del nacionalismo inicial, los que a menudo se muevan con más facilidad, con menos perjuicio, de uno a otro, como lo hacían en los tiempos en que existía una clerecía interestatal internacional.

Si esta libertad de movimiento internacional llegara a generalizarse, el nacionalismo dejaría de constituir un problema, o bien, en todo caso, las brechas de comunicación engendradas por las diferencias culturales perderían su importancia y no producirían más tensiones nacionalistas. El nacionalismo como problema permanente,

como espada de Damocles suspendida sobre todo gobierno que se atreva a desafiar el imperativo nacionalista de la congruencia de fronteras políticas y culturales, desaparecería y dejaría de constituir una grave amenaza siempre presente. En este hipotético continuo mundial de una cultura industrial básicamente homogénea, diferenciada por lenguas distintas tan sólo fonética y superficial, pero no semánticamente, la era del nacionalismo acabaría siendo cosa del pasado.

No creemos que esto llegue a ocurrir. En torno a este asunto nos inclinamos a seguir a J. F. Revel.

> Les peuples ne sont pas tous les mêmes. Ils ne l'étaient pas dans la misère, ils ne le sont pas dans le luxe[4].
>
> Las naciones no son todas iguales. No lo fueron en la pobreza y no lo son en la abundancia.

Los imperativos comunes que nacen de la producción industrial, de un único acervo científico y de una interdependencia internacional compleja con contactos y comunicación ininterrumpidos, producirán sin duda una cierta dosis de convergencia cultural mundial, hecho que podemos ver ya en buena medida. Esto impedirá que la falta de comunicación resultante de la divergencia cultural constituya un factor importante cuando se exacerben las tensiones entre los más y los menos privilegiados. (No impedirá, sin embargo, que otros rasgos entropífugos provoquen o agraven tensiones.) En los países desarrollados —países en los que la gran mayoría de los ciudadanos tienen un acceso medianamente adecuado y no demasiado desigual a la alta cultura dominante ventajosa económicamente, y en los que ninguna malla cultural o 'étnica' puede sacar a la superficie y activar políticamente las desigualdades existentes— puede surgir de nuevo cierta dosis de pluralismo y diversidad culturales secundarios y resultar políticamente inocuo. Si suponemos un desarrollo generalizado y algo parecido a un acceso igualitario a las ventajas sociales, las culturas emparentadas o aquellas que hayan compartido avatares históricos podrán cohabitar en buena armonía. La pluralidad lingüística del cantón suizo de Grisones no parece haber ocasionado ninguna crisis en su unidad política. No puede decirse lo mismo del

[4] J. F. Revel, *En France*, París, 1965.

cantón de Berna, donde el descontento de los habitantes del Jura con la unidad germanoparlante provocó, no sin conflicto, una reorganización de la Confederación Helvética.

Sin embargo, sigue siendo difícil imaginar que dos culturas extensas, políticamente viables y capaces de ser independientes puedan convivir dentro de un único perímetro político y confiar en un centro político único que sustente y atienda a ambas, ya no con exquisita, sino siquiera suficiente, imparcialidad. El grado de soberanía que retendrían los estados nacionales en varias circunstancias que pueden preverse —las restricciones de soberanía por parte de organismos como las Naciones Unidas, las confederaciones y alianzas regionales, etc.— no es objeto de este estudio y tampoco un asunto que sea en absoluto menester discutir aquí; sin embargo, parece enormemente probable que, pese a poseer una base económica similar, las diferencias culturales en cuanto a modos de vida y comunicación seguirían siendo lo suficientemente grandes como para requerir atención separada y, por tanto, unidades político-culturales distintas, fueran o no enteramente soberanas.

¿Qué podemos decir de la otra posibilidad extrema? El polo alternativo corresponde a una situación en la que las culturas distintas seguirían siendo tan inconmensurables e incompatibles como se cree que lo fueron las culturas preindustriales, si no más. La cuestión se complica por el hecho de que ni los antropólogos ni otros especialistas saben en absoluto cuál fue el grado de inconmensurabilidad y autosuficiencia de estas culturas.

En su forma extrema, la tesis de la inconmensurabilidad, últimamente bastante de moda, dice algo parecido a lo siguiente: cada cultura o modo de vida tiene sus propias normas, y no sólo de virtud, sino también de la misma realidad; en ningún caso se puede juzgar, y menos aún condenar, legítimamente a una cultura atendiendo a las normas de otra o a normas supuestamente universales o por encima de todas las culturas (pues normas tan superiores y externas no existen). Esta postura suele ser promovida por románticos, que la utilizan como premisa para defender creencias y costumbres arcaicas, y que insisten en que la idea de unas normas ajenas, racionales universalmente, es un mito. Bajo esta forma, parece que esta postura implicaría un nacionalismo virulento, en cuanto entraña de forma clara que el sometimiento de una cultura a una dirección política ejercida por miembros de otra cultura es siempre y por fuerza inicuo.

Dudamos que la tesis de la inconmensurabilidad se pueda aplicar siquiera a las sociedades agrarias. No creemos que se pueda utilizar legítimamente para negar la posibilidad de la comunicación intercultural o la de la evaluación comparativa de las culturas agrarias y las industriales. La tesis de la inconmensurabilidad debe parte de su credibilidad a la tendencia a tomar demasiado en serio los credos oficiales autoabsolutivizadores, anatematizadores de la crítica, de las postreras sociedades agrarias, que generalmente sí están construidos para ser invulnerables lógicamente desde fuera y confirmarse constantemente desde dentro. Pese a estos rasgos notorios que hoy en día repugnan a los hombres de inclinaciones liberales, en la práctica los partidarios de estas creencias han sabido cómo superar sus señas más ostensibles. Estos son y fueron conceptualmente bilingües y supieron cómo cambiar de idiomas conmensurables a otros inconmensurables con facilidad y presteza. Ministros de credos sobre el papel exclusivos, monopolizadores de la verdad, participan no obstante amigablemente en los debates que se suscitan en el Concilio Mundial de Iglesias. La cuestión de *cómo* nos las arreglamos para superar el relativismo es interesante y dificultosa, y por supuesto no vamos a resolverla aquí. Lo que es relevante, sin embargo, es que de un modo u otro nos las apañamos para superarlo, que no nos hallamos encarcelados sin remedio en un conjunto de crisálidas culturales y sus normas, y que por razones muy claras (bases cognitivas y productivas comunes, y el gran aumento de la comunicación intersocial) podemos esperar que el hombre industrial pleno será todavía menos prisionero de su cultura local que lo que lo fue su antepasado agrario.

Creemos que la verdad respecto a esta cuestión se encuentra más o menos en el punto medio. La infraestructura económica común de la sociedad industrial avanzada y sus fatales implicaciones seguirán garantizando que los hombres dependan de la cultura, pero de una que requiere una estandarización en áreas bastante grandes y necesita ser sustentada y atendida por agentes centralizados. En otras palabras: los hombres seguirán debiendo su capacidad de emplearse y su aprobación social a una preparación ininterrumpida y compleja que no puede proporcionar un grupo de parentesco o local. Así las cosas, a la hora de determinar unidades y fronteras políticas no se podrá ignorar impunemente la distribución de las culturas. Por lo general, y pasando por alto excepciones menores e inofensivas, el

imperativo nacionalista de la congruencia de unidad política y cultura seguirá teniendo aplicación. En ese sentido, no hay por qué esperar que la era del nacionalismo llegue a su fin.

Sin embargo, sí podemos esperar que disminuya la acritud del conflicto nacionalista. Fueron las brechas sociales que crearon los inicios del industrialismo y la desigualdad de su difusión las que lo enconaron. Tales brechas sociales probablemente no fueron peores que los que la sociedad agraria toleraba sin inmutarse, pero ya no estaban suavizadas y legitimadas por el tiempo y las costumbres, y surgieron en un contexto que por otro lado estimulaba las esperanzas y expectativas de igualdad, y que requería movilidad. El verdadero problema surgía siempre que estas brechas pudieran ser delimitadas por diferencias culturales. Si no era así, no pasaba casi nada. Cuando se formaron los estados en sistemas agrarios bastantes estables, las 'naciones', los grupos étnicos, no eran nacionalistas. Cuando no se podían definir 'étnicamente', las clases, por muy oprimidas y explotadas que estuviesen, no atentaban contra el sistema político. La nación se hizo políticamente consciente y activista sólo cuando se convirtió en clase, en una categoría visible y desigualmente distribuida en un sistema que por lo demás era móvil. Y sólo cuando resultó ser una 'nación', pasó una clase de ser una clase en sí a ser una clase por sí o una nación por sí. No parece que las naciones y las clases sean catalizadores políticos: sólo las clases-nación o las naciones-clase lo son.

Un interesante autor que intenta salvar el marxismo, desenterrarlo o darle una nueva forma que le permita ser viable, reconoce este hecho[5]. La sociedad industrial tardía no engendra ya profundas brechas sociales que la etnicidad pueda activar. (Seguirá encontrando dificultades, a veces trágicas, provenientes de rasgos entropífugos tales como la 'raza', que contradicen claramente su público igualitarismo.) Tendrá que respetar las diferencias culturades allí donde sobrevivan, siempre que sean superficiales y no engendren barreras reales entre las personas, en cuyo caso serán estas barreras, y no las culturales, las que constituyan un grave problema. Aunque es poco probable que la vieja plétora de culturas populares sobreviva, como no sea en forma de recuerdo envuelto en papel celofán, sin duda seguirá habiendo (afortunadamente) una pluralidad interna-

---

[5] Nairn, *The Break-up of Britain.*

cional de culturas desarrolladas que, en algunos casos, serán incluso bastante diferentes. Podemos estar seguros de que la inversión infraestructural realizada en ellas las perpetuará. En parte porque muchas fronteras se han ajustado ya a las de estas culturas, y en parte porque hoy en día se respeta tanto el imperativo nacionalista que las sociedades desarrolladas rara vez lo desafían de manera ostensible e intentan evitar enfrentamientos abiertos con él, se puede esperar que la sociedad industrial tardía (si el género humano dura lo suficiente como para disfrutar de ella) sea una sociedad en la que el nacionalismo persista, pero de una forma sorda y menos virulenta.

9. NACIONALISMO E IDEOLOGIA

Rasgo llamativo de nuestro tratamiento del nacionalismo ha sido cierta falta de interés respecto a la historia de las ideas nacionalistas y las contribuciones y matizaciones que han llevado a cabo pensadores nacionalistas individuales. Esto supone un marcado contraste con muchos otros planteamientos en torno a esta materia. Esta actitud no surge de ningún desprecio generalizado por el papel de las ideas en la historia. Algunas ideas y sistemas de creencias son verdaderamente notables. (Las ideas que causan mayor impacto no son necesariamente las buenas. Hay ideas buenas e ideas malas, así como ideas que impactan mucho e ideas que no, y no hay una relación sistemática entre estas dos oposiciones.) Por ejemplo, los sistemas de creencias conocidos como cristianismo y marxismo son, tanto el uno como el otro, accidentales: los dos consisten en un complejo de temas que individualmente es posible que fueran inherentes a la situación en que se suscitaron, pero que como combinaciones específicas, dotadas de un nombre, de una existencia histórica y una continuación, se fraguaron tan sólo como unidad gracias a una serie de pensadores o predicadores.

Esta unidad sobrevive en cierta medida al uso selectivo que de ellos se ha hecho con posterioridad. Por otra parte, una vez que vieron luz, se les fue presentando la oportunidad de dominar sociedades que consideraban sus doctrinas con mucha seriedad y las ponían

en práctica (si no todas, parte de ellas) con gran determinación. De este modo, si queremos comprender el destino de estas sociedades, en ocasiones tendremos que fijarnos bien en las palabras, teorías y argumentos de los pensadores que forjaron los credos que las dominan. Por ejemplo, las peculiares teorías etnográficas que influyeron en Marx y Engels en el decenio de 1870 acerca de la supervivencia del espíritu comunal en pueblos de países atrasados y las condiciones de su perpetuación están presentes en el marxismo de una manera crucial, y probablemente tuvieron un efecto decisivo y desastroso en la política agraria soviética.

Sin embargo, no creemos que éste sea el caso del nacionalismo. (Esto, dicho sea de paso, puede ayudar a explicar por qué los filósofos políticos académicos han prestado relativamente poca atención al nacionalismo pese a su indudable importancia: no había la suficiente cantidad de doctrinas y textos de calidad, que son la clase de material al que les suele gustar hincar el diente)[1]. Tampoco se trata de que los profetas del nacionalismo estuvieron lejos de la «Primera División» cuando éste entró en el mundo del pensamiento: esto en sí no evitaría que un pensador tuviera una influencia enorme, auténtica y crucial en la historia. Gran cantidad de ejemplos lo prueban. Lo que pasa es, más bien, que estos pensadores en realidad no se diferenciaron demasiado entre sí. Si uno hubiera caído, otros habrían ocupado su lugar. (A ellos les gustaba decirse algo parecido a esto, aunque no en el sentido que se le quiere dar aquí.) Nadie era imprescindible. Tales sustituciones apenas habrían afectado a la calidad del pensamiento nacionalista.

Sus mismas teorías apenas son dignas de análisis. Parece que estamos ante la presencia de un fenómeno que surge directa e irre-

---

[1] El profesor Eric Hobsbawm, en su trabajo «Some Reflections on Nationalism», recogido en T. J. Nossiter, A. H. Hanson y Stein Rokkan, *et al.* (eds.), *Imagination and Precision in the Social Sciences, Essays in Memory of Peter Nettl*, Atlantic Heights, Nueva Jersey, 1972, apunta la desproporción entre la importancia del nacionalismo y la reflexión que se le ha dedicado. De la obra *Il Risorgimento*, de D. Mack Smith, entresaca ciertas ideas realmente extravagantes de Mazzini acerca de cuál había de ser la organización nacionalista adecuada de Europa, organización que habría incluido Eslovenia dentro de algo parecido a una Gran Suiza, y unido a magiares, rumanos y checos, por alguna razón, con Herzegovina. En resumen: fuera de Italia, Mazzini parecía tener más sentido de las economías políticas de escala y de la cohesión territorial que de las susceptibilidades culturales.

mediablemente de cambios básicos en nuestra común condición social, de cambios en la relación global entre sociedad, cultura y gobierno. La propia aparición del fenómeno y la forma local que adopte dependen sin duda en gran parte de circunstancias locales que requieren estudio; sin embargo, dudo que los matices de la teoría nacionalista desempeñaran un papel importante en la modificación de éstas.

Hablando en términos generales, la ideología nacionalista está infestada de falsa conciencia. Sus mitos trastrocan la realidad: dice defender la cultura popular, pero de hecho forja una cultura desarrollada; dice proteger una antigua sociedad popular, pero de hecho ayuda a levantar una anónima sociedad de masas. (La Alemania prenacionalista estaba formada por una multiplicidad de comunidades auténticas, muchas de ellas rurales. La Alemania unida posnacionalista fue una sociedad de masas y preponderantemente industrial.) El nacionalismo suele considerarse a sí mismo como un principio manifiesto y evidente que es accesible a todos los hombres y que sólo violan algunas cegueras contumaces, pero de hecho debe su credibilidad y capacidad de convicción tan sólo a un conjunto de circunstancias muy concretas que, en efecto, se dan hoy, pero que han sido ajenas a la mayoría de la humanidad y la historia. Predica y defiende la diversidad cultural, pero de hecho impone la homogeneidad tanto en el interior como, en menor grado, entre las unidades políticas. La imagen que de sí mismo tiene y su verdadera naturaleza se relacionan de forma inversa y con una perfección irónica que pocas veces se ha visto, siquiera en otras ideologías triunfantes. Esta es la razón por la que creemos que, en términos generales, no podemos aprender demasiado acerca del nacionalismo estudiando a sus profetas.

¿Podemos aprender más estudiando a sus enemigos? Algo más, pero hemos de ser cautos. A nuestro juicio, su mayor mérito consiste en que nos enseñan a no aceptar ni la valoración que de sí hace el nacionalismo, ni sus argumentos, ni su «evidencia». La tentación de hacerlo está profundamente arraigada en la vida moderna, en la que los hombres asumen sin más que las unidades culturalmente homogéneas compuestas por gobernantes y gobernados culturalmente similares constituyen una norma cuya violación es de por sí escandalosa. Echar abajo este presupuesto generalizado es algo realmente digno de agradecimiento. Constituye una auténtica iluminación.

No obstante, seguir a un enemigo declarado del nacionalismo como puede ser Elie Kedourie hasta las últimas consecuencias y tratar el nacionalismo como una aberración contingente, evitable, que engendraron por accidente los pensadores europeos resultaría igual de desastroso. El nacionalismo —el principio que predica que la base de la vida política ha de estar en la existencia de unidades culturales homogéneas y que debe existir obligatoriamente unidad cultural entre gobernantes y gobernados— no es algo natural, no está en el corazón de los hombres y tampoco está inscrito en las condiciones previas de la vida social en general; tales aseveraciones son una falsedad que la doctrina nacionalista ha conseguido hacer pasar por evidencia. Sin embargo, como fenómeno —y no como doctrina presentada por los nacionalistas—, el nacionalismo es inherente a cierto conjunto de condiciones sociales; y estas condiciones, casualmente, son las de nuestro tiempo.

Negar esto es, cuando menos, un error tan grande como aceptar el nacionalismo en sus propios términos. La idea de que una fuerza tan extendida y generalizada, una llama que surge con tanto vigor y espontaneidad en tantos lugares inconexos y que necesita tan poco viento para convertirse en incendio devorador, provenga tan sólo de algunas lucubraciones filosóficas sumamente abstrusas tiene algo de chocante. Para bien o para mal, nuestras ideas pocas veces tienen tanta fuerza.

En una era de papel e impresión baratos y de alfabetización general y fácil comunicación, se pueden engendrar muchísimas ideologías que obren a favor de algo; y a menudo las conciben y divulgan hombres con unas dotes literarias y propagandísticas mucho mayores que las que la naturaleza concedió a profetas del nacionalismo. Sin embargo, estas otras formas del disparate nunca han tenido un impacto siquiera remotamente comparable en el género humano. Esto no se ha debido a un menor mérito literario. Tampoco puede ser cuestión de suerte; la experiencia se ha repetido en tantas partes del globo que, si lo que imperara fuese el azar, se podría esperar a ciencia cierta un modelo general mucho más diversificado, prevaleciendo una clase de doctrina en un sitio y otra clase completamente distinta en otro. Pero no ocurre así: el curso de los acontecimientos apunta más a una misma forma en la mayoría de los lugares. Y como *se puede* trazar una clara y manifiesta conexión entre las condiciones generales sociales de nuestra era y este curso

abrumadoramente predominante, resulta más que probable que nos acompañe la razón si recurrimos a tal vínculo antes que al atractivo fortuito de una idea arbitraria lanzada al aire caprichosamente a finales del siglo XVIII y principios del XIX por la intelectualidad europea.

En el caso del nacionalismo (pero esto no siempre es aplicable a otros movimientos), la formulación real de la idea o ideas, la cuestión de quién dijo o escribió algo determinado, no importa gran cosa. De todos modos, la idea clave es tan simple y tan fácil que podía ocurrírsele a cualquiera casi en cualquier época, y a esto se debe en parte que el nacionalismo pueda decir que *siempre* es natural. Lo que importa es si las condiciones de vida pueden hacer que la idea parezca irresistible en vez de absurda, como pasa la mayoría de las veces en el resto de situaciones.

En este sentido, resulta insoslayable decir algo acerca del papel de la comunicación en la propagación de la idea nacionalista. Cuando menos, este factor desempeña un papel fundamental en el análisis que del nacionalismo hace un célebre autor[2]. Sin embargo, el planteamiento que suele hacerse de la conexión entre el nacionalismo y la eficacia de las comunicaciones modernas es algo engañoso. Da la impresión de que una idea dada (el nacionalismo) está ahí y que a su tiempo la palabra impresa, el transistor y el resto de medios ayudan a que esta noción encuentre eco en valles lejanos y en pueblos y compamentos recluidos en sí mismos, sectores que en una era no bendecida con los medios de comunicación de masas habrían permanecido inmunes a ello.

Este punto de vista resulta completamente equivocado. Los medios de comunicación no transmiten ninguna idea que se les haya suministrado. Importa bastante poco lo que haya sido: son los mismos medios, la difusión e importancia de una comunicación abstracta, centralizada, estandarizada, que procede de un punto y se proyecta en muchos, los que engendran por sí mismos automáticamente la idea nuclear del nacionalismo, sin tener en cuenta lo que se esté diciendo concretamente en los específicos mensajes transmitidos. El mensaje más importante y persistente lo genera el medio mismo por mor de la trascendencia que éstos han adquirido en la vida moderna.

---

[2] K. W. Deutsch, *Nationalism and Social Communication*, Nueva York, 1966.

Ese mensaje esencial es que el lenguaje y el estilo de las transmisiones es importante, que sólo quien puede entenderlos o adquirir tal comprensión está incluido en una comunidad moral y económica, y que quien no lo hace o no puede hacerlo está excluido. Todo esto está tan claro como el agua y se sigue de la difusión y el papel crucial que desempeña la comunicación de masas en esta clase de sociedad. *Lo que se diga* en realidad importa poco.

Quizás se pueda hacer entender mejor la forma en que las condiciones han cambiado, transformando una idea que antaño resultaba extravagante en una idea irresistible y aparentemente evidente, citando las cruciales palabras que finalizan la obra de Kedourie:

> El único criterio que se puede defender públicamente es si los nuevos gobernantes son menos corruptos y rapiñadores o más justos y clementes, o bien si no hay cambio en absoluto, pero la corrupción, la rapiña y la tiranía no encuentran más víctimas que las mismas que tuvieron los anteriores gobernantes. (E. Kedourie, *Nationalism,* p. 140.)

La pregunta que el profesor Kedourie plantea con tanta elocuencia no es más que la que se haría el típico habitante de una villa perteneciente a una sociedad agraria si oyese una mañana que el pachá local había sido derrocado y reemplazado por uno nuevo. Si en ese momento su mujer se atreviera a preguntarle qué idioma hablaría el nuevo pachá en la intimidad de su círculo familiar —¿árabe?, ¿turco?, ¿persa?, ¿francés?, ¿inglés?—, el desventurado lugareño la miraría torcido el gesto y se preguntaría cómo podría hacer frente a las nuevas dificultades cuando además su mujer se había vuelto completamente loca. Es probable que la enviara a un santuario especializado en extravíos mentales agudos.

Donde tenía sentido la pregunta defendida por Kedourie era en sociedades en las que el gobierno por una parte, y la economía y la sociedad por otra, eran distintos, donde la continuidad cultural entre ambos factores carecía de relevancia, y donde, como muy bien implica la cita, lo máximo que se puede esperar es que haya un gobierno justo y clemente, pero no uno responsable, representativo y que permita la participación. (¿Acaso estas aspiraciones son totalmente ilusorias para nosotros?) Pero para que la pregunta de la mujer, antaño tan claramente sin sentido, se haya convertido en la que hoy en día está en todas las mentes, debe haber ocurrido algo más que la difusión de las palabras de oscuros emborronadores de

cuartillas europeos. Y, en efecto, así ha sido. La economía actual exige una comunicación continua y precisa entre todos los que forman parte de ella y entre éstos y el gobierno, y el mantenimiento de la infraestructura educativa y cultural se ha convertido en una de las principales tareas de gobierno. De ahí que el idioma familiar del nuevo pachá, antes tan irrelevante, sea hoy el indicio fundamental para saber a quién favorecerá y a quién rechazará el nuevo poder.

Donde Kedourie sí se plantea preguntas acerca de la dominación colonial europea del mundo que son procedente, total y significativamente distintas de la que postula al final de *Nationalism* es en un libro posterior: *Nationalism in Asia and Africa* (1970). En él comenta con detalle la omisión en que los conquistadores europeos incurrieron al no aceptar como iguales a aquellos miembros de los pueblos conquistados que habían adquirido la cualificación y fundamentos necesarios, saltando a la vista que considera que este exclusivismo explica cuando menos en parte por qué el gobierno europeo dio pie a la reacción nacionalista, reacción que de hecho provocó. No queda del todo claro si hace una crítica o sencillamente un diagnóstico neutral, pero resulta difícil no advertir la presencia de aquélla; en todo caso, parece que, sorprendentemente, hallaríamos que está hablando de los gobernantes, y no sólo de su magnanimidad y su codicia.

La pregunta que hay que plantearse hoy en día es si los dirigentes quieren y pueden llevar una sociedad móvil, una sociedad en la que tanto ellos como los dirigidos puedan fusionarse y formar un continuo cultural. En nuestra tesis ésta es realmente la pregunta crucial que en condiciones modernas debe hacerse respecto a todos los dirigentes, pregunta, además, que complementa y eclipsa casi por completo la anterior. Sin estas especiales condiciones modernas, ¿qué razón había para que el exclusivismo de los dirigentes fuera demérito o debilidad? Puede que algunos dirigentes del pasado (romanos y griegos) fueran en ocasiones abiertos y receptivos (aunque tampoco se puede decir que los romanos se dieran mucha prisa en ofrecer la plena ciudadanía romana a las áreas recientemente conquistadas), pero muchos otros no lo fueron, y no por ello les fue necesariamente mal. Al contrario: en condiciones tradicionales, la fácil identificabilidad y el aislamiento de los dirigentes debieron de ser a menudo una gran ayuda para propiciar la estabilidad. El contacto

con el mercado no benefició en absoluto a los mamelucos como clase. ¿Por qué de repente el exclusivismo se volvió un desastre? ¿Por qué provocó una reacción tan virulenta, amplia y compartida?

El mismo Kedourie nos proporciona la respuesta:

> No se puede poner en duda el hecho de que Europa ha sido origen y centro de un trastorno profundo y radical que se ha extendido por todo el mundo en oleadas cada vez más grandes, llevando la inestabilidad y la violencia a las sociedades tradicionales de Asia y Africa, tanto si han experimentado directamente un gobierno europeo como si no [...] Esta pulverización de las sociedades tradicionales, esta violenta apertura de las economías autosuficientes [...]

Si completamos estas palabras, de las que difícilmente se puede disentir, con la pregunta de qué tipo de nueva reorganización es posible dados los métodos productivos modernos y la sociedad que implican, sostenemos que se obtiene una respuesta que hace del nacionalismo moderno algo más que un accidente ideológico o el fruto de un resentimiento y que demuestra que en sus formas generales, si es que no en sus detalles, es una necesidad.

Quizás valga la pena dar una lista corta, sin duda incompleta, de falsas teorías del nacionalismo:

1. El nacionalismo es natural, es algo que cae de su propio peso, y se autogenera. Su ausencia no puede deberse más que a una enérgica represión.
2. Es una consecuencia artificial de ideas que nunca hubo necesidad de formular y apareció por lamentable accidente. La vida política podría funcionar sin él aun en las sociedades industriales.
3. La «teoría del camino equivocado» que sustenta el marxismo: Al igual que los extremistas chiítas musulmanes sostienen que el arcángel Gabriel se equivocó entregando a Mahoma el mensaje que estaba destinado a Alí, los marxistas fundamentalmente se complacen en pensar que el espíritu de la historia o la conciencia humana cometió una tremenda tontería. El mensaje que había de despertar las conciencias estaba destinado a las *clases*, pero debido a un espantoso error postal se entregó a las *naciones*. Así pues, es necesario que los activistas revolucionarios convenzan al destinatario erróneo de que transmita el mensaje, así como el fervor que engendra, al co-

rrecto. La poca disposición que muestran tanto el destinatario correcto como el usurpador a acceder a esta exigencia irrita sobremanera al activista.

4. Dioses oscuros: El nacionalismo es la resurrección de las fuerzas atávicas de la sangre o la tierra. A menudo comparten ésta opinión tanto los que aman como los que odian el nacionalismo. Los primeros conciben estas fuerzas oscuras como vigorizadores de la existencia, y los segundos como fuerzas de la barbarie. En realidad el hombre de la era del nacionalismo no es ni mejor ni peor que el de otras eras. Ciertos atisbos, aunque muy pequeños, permiten suponer que probablemente es mejor. Crímenes de la misma magnitud que los que ha cometido se llevaron a cabo ya en otras épocas. Los suyos son más visibles por la sencilla razón de que tienen precisamente más resonancia y porque se llevan a cabo con medios tecnológicos más efectivos.

Ninguna de estas teorías resulta siquiera remotamente defendible.

¿Quién está a favor de Nuremberg?

Es posible que un autor convencido de que la historia ideológica o teórica del nacionalismo es en gran medida irrelevante para entenderlo no debiera entregarse a debates sobre su ascendencia intelectual. Si no tiene ascendencia doctrinal que valga la pena discutir, ¿por qué hacerlo acerca de quién figura o deja de figurar en su árbol genealógico? Sin embargo, el recuento que hace Kedourie de las influencias presentes en los orígenes de la idea creemos que exige algunas observaciones.

Pasando por alto la extraña exculpación implícita de Hegel, lo que parece tan dudoso como injusto es la inculpación de Kant. No cabe duda de que la noción de autodeterminación es absolutamente fundamental en el pensamiento de Kant. El problema principal de éste era la validación (y circunscripción) tanto de nuestro conocimiento científico como moral. El principal mecanismo filosófico que emplea para alcanzar este objetivo es el argumento de que los principios cognitivos y morales que nos rigen se autogeneran, y lo hacen además de forma inevitable. Como no hay una autoridad final o

una validación que se pueda encontrar en el exterior, éste debe encontrarse en nuestro interior.

Este es el núcleo de su pensamiento. La autoridad de los principios que sustentan nuestra existencia reside en el hecho de que nuestras mentes tienen necesariamente cierta estructura que los engendra de forma inevitable. Esto nos da, entre otras cosas, una ética de la imparcialidad, así como la expectativa justificada de encontrar en la naturaleza regularidades sin excepción. Se garantiza así tanto una ética como una ciencia metódicas. El hecho de que la estructura de nuestras mentes sea algo *dado* y fijo nos libera del temor de que estas bases de la ciencia y la moral puedan estar sometidas al capricho, de que puedan convertirse en arenas movedizas. Según este punto de vista, podemos confiar en ellas y nos proporcionan una base veraz aunque se basen únicamente en nosotros. El hecho de que seamos nosotros, o, mejor dicho, cada uno de nosotros individualmente (aunque respetándonos mutuamente), quienes asumamos la responsabilidad de estos principios libera a Kant del temor a una regresión, posibilidad que repugnaba tanto al lógico como al protestante que había en él: si la autoridad y la justificación estuvieran fuera de nosotros (por muy arriba que fuese), ¿cómo podría justificarse esa autoridad a su vez?

La autoridad del yo, inasequible al capricho, final y absoluta, acaba con la regresión. Evita la vergüenza, completamente repugnante tanto para el Kant lógico como para el Kant moralista, de aceptar una autoridad exterior, por muy elevada que sea: la vergüenza de la heteronimia, como él la llamaba, es la antítesis de la autodeterminación. Al mismo tiempo, la afortunada rigidez del yo hace que su autoridad sea veraz y aprovechable.

Esta es la esencia de la filosofía de Kant, la visión que contiene *su* noción de 'autodeterminación'. ¿Qué relación tiene, aparte de la puramente verbal, con la autodeterminación de las naciones, que es la que interesa a los nacionalistas? Ninguna. Para Kant es la naturaleza individual humana la auténticamente soberana —transferir a ella la soberanía constituyó su revolución copernicana—, y ésta es universal e idéntica para todos los hombres. Kant veneró lo que de universal hay en el hombre, no lo específico, y ni que decir tiene que tampoco lo *culturalmente* específico. En tal filosofía no tiene cabida la mística de la cultura idiosincrásica. De hecho apenas la tiene la cultura en el sentido antropológico. Para Kant,

la identidad y la dignidad de la persona están enraizadas en su humanidad universal, o, más generalmente, en su racionalidad, y no en su especificidad cultural o étnica. Es difícil encontrar un autor cuyas ideas resulten más desalentadoras para el nacionalista.

Al contrario: la identificación que hace Kant del hombre con lo que hay de racional y universal en él, la quisquillosa y persistente aversión, muy característica, a basar nada de importancia en algo que sea meramente contingente, histórico o específico, hace de él un auténtico modelo de esa ética de la Ilustración tildada de fría, cosmopolita y sin vida, que tanto denostaron y odiaron los nacionalistas románticos y tan alegremente repudiaron a cambio de un compromiso más telúrico, abiertamente específico y parcial, con el parentesco, el territorio o la cultura.

Este asunto presenta un cierto interés general. Kant es la última persona de cuya visión se podría pensar que contribuyó al nacionalismo. Sin embargo, esta imputación no es sencillamente un error, sino que surge de algo más profundo que merece un comentario. Lo cierto *es* que Kant sintió una aguda necesidad de basar todos nuestros valores esenciales en ideas, en algo menos frágil, menos contingente, menos vinculado al mundo que la mera tradición que impera en tal sitio o tal otro. Toda su estrategia filosófica refleja esta necesidad y la agudeza con que la sentía. Kant pensó que podía satisfacerla recurriendo a la estructura universal de la mente humana.

Desde el punto de vista de un tradicionalismo criptorromántico que rechaza la búsqueda de bases exteriores, 'racionales', que aplicar a la vida cotidiana, que desea enseñar a los hombres a mantenerse dentro de los límites de la *praxis* concreta, a aceptar la contingencia de la historia y a abstenerse de buscar la comodidad y el apoyo ilusorios que suponen las ideas externas y abstractas, no cabe duda de que Kant es una figura profundamente descaminada. Pero es mucho más probable que fuera un 'racionalista' en el sentido con que peyorativamente utiliza este término el profesor Michael Oakeshott, y *Nationalism in Asia and Africa* parece moverse dentro de este marco general. En otras palabras: parece más acertado pensar que Kant pertenece a la rama prometeica del pensamiento europeo, rama que posiblemente tuvo su apogeo en el siglo XVIII y que lucha por robar el fuego divino sin contentarse con los fortuitos compromisos provisionales que contienen las tra-

diciones específicas. Kant da a conocer su profundo desprecio por tales actitudes, por permitirse quedar satisfecho con unas bases meramente contingentes, históricas, romas por entero.

La insistencia de Kant en la autodeterminación individual como la única moral auténticamente válida no obedecía ni a obstinación ni a romanticismo. Por el contrario, era un desesperado intento de preservar una ética (y un conocimiento) universal genuina, objetiva, ineludible. Kant aceptó la tesis de Hume relativa a que la necesariedad y la universalidad no podían encontrarse sin más en los datos empíricos; por consiguiente, razonó, sólo podían estar arraigadas en la estructura ineludiblemente impuesta de la mente individual. De acuerdo que esta solución *faute de mieux* cuadra también perfectamente con lo que podríamos llamar cierto orgullo individualista protestante que se niega a admitir cualquier autoridad externa. Pero la razón principal por la que la autoridad tenía que estar dentro del individuo era porque sencillamente no podía encontrarse en ningún otro sitio.

Los nacionalistas son prometeicos cuando invocan el principio abstracto del nacionalismo contra las instituciones locales tradicionales que antaño funcionaron más o menos bien. En realidad el nacionalismo tiene un carácter bifronte. Es prometeico en su desdén hacia el arreglo político que hace caso omiso del imperativo nacionalista. Pero es, asimismo, antiprometeico cuando ve la nación y su desarrollo cultural como algo que, precisamente por ser concreto y específico históricamente, hace bien ignorando la moral abstracta de internacionalistas y humanistas.

Sólo en este sentido, muy *muy* genérico y sobre todo *negativo*, pueda quizá clasificarse juntos a Kant y los nacionalistas. Ni uno ni otros respetan en ese sentido la tradición. (El nacionalismo más bien es oportunistamente selectivo en su respeto hacia la tradición.) En este amplio sentido todos son 'racionalistas' y buscan las bases de la legitimidad algo más allá de lo que sencillamente *es*.

De hecho, los nacionalistas podrían dar perfectamente el título de hermanos a los tradicionalistas conservadores, como iguales en su rechazo del racionalismo abstracto de la Ilustración; es más, a menudo lo hacen. Los dos desean respetar o venerar las realidades concretas de la historia y se niegan a someterlas al veredicto de una fría razón abstracta panhumana. Lejos de deleitarse con la desafiante voluntad individual, los nacionalistas se recrean con los

sentimientos de sumisión o incorporación a una entidad continua mayor, más persistente y legítima que el aislado yo. Curiosamente, Kedourie no sólo atribuye al nacionalismo una teoría de autodeterminación deliberada, sino que también (equivocadamente, a nuestro juicio) considera que ese nacionalismo ha triunfado históricamente. ¡De las cabezas de algunos filósofos surgió una teoría, y los que se convirtieron a ella consiguieron imponérsela a la desventurada humanidad tan sólo a base de voluntad! Esta escueta versión de su punto de vista, que en un principio hace pocas concesiones a las circunstancias sociales que propiciaron el nacionalismo, haría pasar el éxito de éste por un verdadero triunfo de la voluntad.

Creemos que lo que ocurre es que nacionalistas y conservadores seleccionan diferentes partes de lo concreto cuando hablan: en un caso la referencia es a una continuidad institucional, y en el otro a una continuidad de comunidades de habla, raza o cualquier otra noción por el estilo. Pero ¿no es eso un desacuerdo en el detalle, y no en lo fundamental? Claro está que esta afinidad de actitud subyacente no prueba que ninguna de estas posiciones esté necesariamente en un error. La traemos a colación tan sólo para mostrar que el sentido de la realidad histórica concreta de un hombre es la *trahison des clercs* de otro. ¿A qué carta habremos de quedarnos a la hora de determinar quién es el realista?

Así pues, no todos los que rechazan una postura dada (el tradicionalismo) han de parecerse necesariamente de alguna otra forma. Es esta errónea deducción, reforzada por la homonimia del término 'autodeterminación', lo que parece estar en la base de la inculpación de Kant. Verdad es que éste habló de autodeterminación (autonomía). Pero también habló del apriorismo sintético de nuestras categorías. Es bien sabido que a lo largo de la historia no se ha arrojado nunca ninguna bomba en nombre de la doctrina kantiana del apriorismo de las categorías. Pero lo mismo se puede decir respecto a sus puntos de vista sobre la autodeterminación. Si existe alguna conexión entre Kant y el nacionalismo, es que éste es una reacción contra él, y no que sea su fruto.

Una nación, un estado

Las violaciones del principio nacionalista de congruencia entre estado y nación hieren profundamente el sentimiento nacionalis-

ta; sin embargo, no todos los diferentes tipos de violación del mismo lo hieren con la misma intensidad. El que peor sufre es la diferencia étnica entre dirigentes y dirigidos. Tal y como lo expuso Lord Acton:

> Entonces empezó una época en la que el tema no era otro que el de que las naciones no serían gobernadas por extranjeros. El poder legítimamente alcanzado y ejercido con moderación se declaraba nulo[3].

Nótese que Acton dice que la época *empezó*, mientras que los nacionalistas alegan que siempre estuvo ahí de forma latente, contenida. Sin embargo —y recobrando el hilo de nuestro argumento—, cuando la violación se reduce a la no correspondencia aritmética entre nación y estado, la herida duele más si el estado consta de pocos, por decirlo así, que si consta de muchos. Una población culturalmente homogénea que no tenga en absoluto un estado que poder llamar propio sufre un profundo agravio. (Sus miembros están obligados a vivir en un estado, o varios, dirigidos por grupos culturales distintos y ajenos.) Por otra parte, un grupo que tenga más de un estado asociado con su cultura, aunque en teoría también esté violando el principio nacional, ya tiene menos motivos de queja, excepto quizá en circunstancias especiales. ¿Cuáles son?

La mayoría de los neozelandeses y la mayoría de los ciudadanos del Reino Unido son tan afines culturalmente que, sin asomo de duda, ambas unidades no se habrían separado si hubieran sido contiguas geográficamente. La distancia hace que la soberanía efectiva de Nueva Zelanda sea conveniente y obligada, y, pese a la teórica violación del principio nacional, la separación no provoca resentimiento en nadie. ¿Por qué no? Hay árabes que lamentan que no exista una unificación árabe, y, sin embargo, árabes de distintos países difieren culturalmente mucho más que ingleses y neozelandeses. La respuesta obvia parece ser que la situación internacional y la postura general de ingleses y neozelandeses no padecen gran cosa por no presentarse ante el mundo como una unidad. En realidad su situación no se deteriora en absoluto y los inconvenientes de un acuerdo en sentido contrario serían muy considerables. En cambio, se puede decir que en el caso de los árabes, iberoamerica-

[3] Citado en *Nationalism, Its Meaning and History*, de Hans Kohn, Princeton, 1955, pp. 122-3.

nos[4] y alemanes e italianos de antes de la unificación del siglo XIX la fragmentación de sus perímetros políticos les restó fuerza.

No obstante, esta violación específica del principio nacional, el caso de una nación-muchos estados, es claramente la menos séptica, la menos irritante de todas. Los obstáculos que habría que superar para corregirla son evidentes y de entidad respetable. Si una nación dada es bendecida con *n* estados, de ello se sigue inevitablemente que la gloriosa unificación de la nación supondrá una disminución del número de primeros ministros, jefes de estado mayor, presidentes de la Academia, entrenadores y capitanes de la selección de fútbol, etc., por un factor *n*. Por cada persona que ocupe después de la unificación un puesto de este tipo habrá *n*-1 que lo hayan perdido. De antemano, todos estos *n*-1 saben que aun cuando la nación en general salga ganando con la unificación, ellos saldrán perdiendo.

También es verdad que el que haya tenido la suerte suficiente para conservar o acceder al puesto en cuestión será entonces laureado, director del teatro nacional, etc., de algo mayor, más glorioso y con muchos más recursos que antes. Sea como sea, apenas cabe duda de que, aunque siempre es mejor ser cabeza de león que cabeza de ratón, la diferencia no es tan drástica como la que hay entre ser cabeza, no importa de qué, y no serlo de nada. Aun admitiendo que la ilusión que pueda haber engendrado en más de una cabeza de ratón la esperanza de pasar a ser la de león en su día surta su efecto, en realidad, y pensándolo bien, la oposición lógica a la unificación debe ser considerable. No obstante, la unificación sólo triunfa en aquellos casos en que las desventajas externas de la fragmentación son muy grandes y patentes, y los que las padecen pueden hacer valer sus intereses contra aquellos que saldrán perdiendo en el grupo *n* de disminución de tareas políticas, así como cuando los nuevos líderes de la unidad mayor consiguen imponerse a los demás, bien por la fuerza, bien por su atractivo político.

[4] En contra de nuestra teoría, José Merquior, en «Politics of Transition», *Government and Opposition*, XVI (1981), núm. 2, p. 230, habla convincentemente de la prolongada complacencia de los iberoamericanos en esta situación.

10. CONCLUSION

Un libro como éste, que debate sólo un caso, y además claramente definido, corre, sin embargo (y quizá todavía más), el riesgo de ser mal entendido y tergiversado. Los intentos que he llevado a cabo anteriormente de presentar versiones más tempranas y simples de esta tesis me han convencido de la certeza de este peligro. Por una parte, la gran sencillez y sobriedad de la postura puede llevar a los lectores a añadirle asociaciones propias que no estaban en el ánimo del autor. Por otra, sólo puede articularse una nueva postura (como creo, no sé si inocentemente, que es ésta) sentando primeramente los cimientos en que se fundará, aunque sea sin alharacas. No puede hacerse ninguna afirmación original —creemos— recurriendo tan sólo a las cartas ya disponibles de la baraja del lenguaje que se utiliza. La baraja se ha repartido ya demasiadas veces y, por tanto, todas las afirmaciones que contiene se han formulado ya en numerosas ocasiones. De ahí que sólo sea posible aportar una nueva contribución al tema diseñando una nueva baraja que nos permita afirmar otras cosas. Hacer ostentación de ello sería insoportablemente pedante y tedioso. Se puede levantar públicamente un nuevo andamiaje mediante fórmulas matemáticas, pero no en prosa común y corriente. La manera adecuada de hacerlo consiste en debilitar discretamente las asociaciones habituales, asentando a

la vez las nuevas en principios que sean evidentes por el contexto, hasta establecer por fin uno en que se pueda formular una afirmación que resulte natural, y no una mera repetición de lo que se sabe hace tiempo.

Lo que no se dice

Sólo otros puede juzgar si hemos salido con bien del intento. Sin embargo, la experiencia nos ha enseñado que esto rara vez, por no decir nunca, se consigue. Por eso quiero hacer una lista de algunas aserciones que *ni* se han formulado *ni* eran en absoluto necesarias para los pareceres que se han expuesto.

No es nuestro propósito negar que el género humano siempre ha vivido en grupos. Al contrario; lo ha hecho en todas las épocas. Generalmente tales grupos perduraban. Factor importante para ello era la lealtad que los hombres sentían hacia esos grupos y el hecho de que se identificaran con ellos. Este elemento de la vida humana no necesitó aguardar una clase concreta de economía para existir. No fue, claro está, el único factor que contribuyó a la perpetuación de estos grupos, pero sí uno de ellos. Si atribuimos a este factor, genéricamente, el nombre de «patriotismo», no es nuestra intención negar que cierta dosis de ese patriotismo forma realmente parte perenne de la vida humana. (Lo fuerte que fuera en comparación con otras fuerzas es algo que no es menester tratar de dilucidar aquí.)

Lo que sostenemos es que el nacionalismo es una clase muy concreta de patriotismo que pasa a generalizarse e imperar tan sólo bajo ciertas condiciones sociales, condiciones que son las que de hecho prevalecen en el mundo moderno, y no en ningún otro. El nacionalismo es un clase de patriotismo que se distingue por un pequeño número de rasgos verdaderamente importantes: las unidades a que este tipo de patriotismo —es decir, el nacionalismo— entrega su lealtad son culturalmente homogéneas, y se basan en una cultura que lucha por ser una cultura desarrollada (alfabetizada); son lo suficientemente grandes como para creerse capaces de sustentar el sistema educativo que mantiene en funcionamiento esa cultura desarrollada; contiene escaso número de subgrupos in-

ternos poco flexibles; sus poblaciones son anónimas, fluidas y móviles, y no están mediatizadas; el individuo pertenece a ellas directamente, en virtud de su formación cultural, y no en virtud de ser miembro de uno de los subgrupos componentes. Homogeneidad, alfabetización, anonimidad: éstos son los rasgos clave.

No decimos que en el mundo preindustrial no existiera generalmente chauvinismo cultural, sino que no tuvo la importancia ni las aspiraciones políticas que tiene hoy en día. No negamos, asimismo, que en ocasiones el mundo agrario renunció a formar unidades que podían haber tenido similitud con un estado nacional moderno; lo único que ocurre es que el mundo agrario a veces *pudo* hacerlo, mientras que el mundo moderno *tiene que* hacerlo en la mayoría de los casos.

Tampoco decimos que, una vez en el mundo moderno, el nacionalismo sea la única fuerza que opere, o la única irresistible. No lo es. En ocasiones la supera alguna otra fuerza o interés, o la misma inercia.

No se niega que en ocasiones pueda darse una capa de estructuras preindustriales y un sentimiento nacional. Una nación tribal puede ser durante algún tiempo tribal internamente y nacional externamente. De hecho, acuden fácilmente a la cabeza uno o dos casos claros de este tipo (por ejemplo, los somalíes y los kurdos). Pero actualmente un hombre puede decir pertenecer a una de estas unidades nacionales sencillamente en virtud de su cultura, sin necesidad de revelar que es miembro de un subgrupo (y, en último término, sin necesidad de *serlo*). No sostenemos que nuestra tesis pueda explicar por qué algunos nacionalismos, en especial los del período de Hitler y Mussolini, llegaron a ser particularmente virulentos. Sólo tratamos de explicar por qué han surgido los nacionalismos y se han generalizado.

Todas estas puntualizaciones no pretenden ser un seguro de contraejemplos, ya que eso reduciría el contenido de la tesis central prácticamente a nada. Son únicamente el reconocimiento de que, en un mundo complejo, las generalizaciones sin excepción al macronivel de instituciones y agrupaciones rara vez son posibles, si es que lo son, pero ello no impide que las tendencias generalizadas, como el nacionalismo, sean patentes —o sociológicamente explicables.

Resumen

En este tema, como en tantos otros, una vez que se ha descrito con precisión el fenómeno que acapara nuestro interés, podemos acercarnos a su explicación correcta. (Es posible que sólo podamos describir bien las cosas cuando hemos acabado de entenderlas.) Pero consideremos la historia del principio nacional; o consideremos dos mapas etnográficos, uno trazado antes de la era del nacionalismo y el otro después que el principio del nacionalismo ha actuado en buena medida.

El primer mapa se asemejaría a un cuadro de Kokoschka. La explosión de los diferentes puntos de color es tal que no se puede discernir con claridad ninguna forma definida, aunque el cuadro como un todo sí la tenga. Una gran diversidad, pluralidad y complejidad caracteriza las distintas partes del todo: los minúsculos grupos sociales —los átomos que componen la pintura— mantienen un gran número de relaciones complejas y ambiguas con muchas culturas; unas por medio del idioma, otras por medio del credo al que obedecen, otra más por medio de una variante de ese credo o de su ritual, una cuarta por medio de una lealtad administrativa, y así sucesivamente. A la hora de pintar el sistema político, la complejidad no es menor que en la esfera de la cultura. La obediencia en aras de un objetivo y en un contexto no tiene por qué ser la misma que para alcanzar cualquier otro fin o en cualquier otra oportunidad.

En cambio, veamos ahora el mapa etnográfico y político de un área del mundo moderno. No se asemeja a Kokoschka, sino, digamos, a Modigliani. Hay muy pocas sombras; superficies lisas y ordenadas se separan claramente, por regla general está claro dónde empieza una y termina la otra, y hay poco ambigüedad o superposición, si es que la hay. Si pasamos del mapa a la realidad cartografiada, vemos que la autoridad política se concentra casi abrumadoramente en manos de un tipo determinado de institución: un estado del tamaño adecuado y plenamente centralizado. Generalmente cada uno de estos estados preside, mantiene y se identifica con un tipo de cultura, una forma de comunicación, que predomina dentro de sus fronteras y depende para su perpetuación de un sistema educativo centralizado supervisado, y muchas veces dirigido,

por el estado en cuestión, que monopoliza la cultura legítima casi tanto como la violencia legítima, si no más.

Y cuando observamos la sociedad controlada por este tipo de estado, vemos también por qué ha de ser así. Su economía depende de que exista un grado de movilidad y comunicación entre individuos tal que sólo puede conseguirse socializándolos dentro de una cultura desarrollada, y sólo una, y con un nivel medio que no pueden garantizar los antiguos métodos de formación de seres humanos, como el aprendizaje, basados en el propio discurrir de la existencia, que utilizaban las subcomunidades locales. Sólo puede conseguirse mediante un sistema educativo completamente monolítico. Asimismo, las tareas económicas impuestas a estos individuos no les permiten ser simultáneamente los soldados y ciudadanos de las pequeñas comunidades locales; para poder hacer su trabajo han de delegar tales actividades.

Así pues, la economía, tanto como el estado central, necesita también el nuevo tipo de cultura central; la cultura necesita el estado; y el estado probablemente necesita que su manada lleve un hierro cultural homogéneo en una situación en la que no puede apoyarse en subgrupos considerablemente desgastados ni para controlar a sus ciudadanos ni para inspirarles ese mínimo de inflamación moral e identificación social sin el cual resulta difícil que se desarrolle la existencia de la sociedad. Es la cultura, y no la comunidad, quien marca las normas internas tal y como son. En pocas palabras, la relación entre estado y una cultura moderna es algo bastante nuevo y surge irremediablemente de las exigencias de una economía moderna.

Lo que acaba de afirmarse es muy sencillo. La sociedad productora de alimentos era ante todo una sociedad que permitía a algunos hombres *no* ser productores de comida, pero que (exceptuando las comunidades parásitas) obligaba a la mayoría de ellos a serlo. La sociedad industrial ha logrado acabar con esta necesidad.

Ha llevado la división del trabajo hasta un límite nuevo y sin precedentes; pero mayor importancia que esto tiene que ha engendrado un nuevo *tipo* de división del trabajo: una división del trabajo que exige que los hombres que forman parte de ella estén preparados para poder cambiar de ocupación durante su existencia, y ni que decir tiene que de una generación a otra. Estos hombres necesitan no sólo una cultura común, sino también que esa cultura

sea alfabetizada y avanzada. Asimismo, deben ser capaces de comunicarse fuera de contexto y con precisión con todo el que llegue, ya sea en una situación de contacto directo y efímero, ya a través de medios de comunicación abstractos. Todo esto —la movilidad, la comunicación, la capacitación que origina el refinamiento de la especialización— que impone el orden industrial por su sed de riqueza y crecimiento obliga a que sus unidades sociales sean grandes, pero también culturalmente homogéneas. El mantenimiento de este tipo de cultura, inevitablemente desarrollada (por ser alfabetizada), requiere la protección de un estado, de un agente —o más bien conjunto de agentes— que mantenga el orden centralizado y que pueda reunir y dispensar los recursos necesarios tanto para sustentar una cultura desarrollada como para asegurar su difusión a toda la población, un logro inconcebible y que ni siquiera se planteó en el mundo preindustrial.

Las culturas desarrolladas de la era industrial se diferencian de las del orden agrario de muchas maneras, todas ellas importantes y notables. Las culturas desarrolladas agrarias eran realización minoritaria de especialistas privilegiados, y se distinguían de las culturas populares mayoritarias fragmentadas y descodificadas sobre las que prevalecían y que lucharon por dominar. Caracterizaron un estado de clérigos rara vez vinculado a una sola unidad política o área de captación popular lingüísticamente delimitada. Al contrario: tendían a ser transétnicas y transpolíticas, y luchaban para serlo. A menudo empleaban una lengua muerta o arcaica y no tenían ningún interés en asegurar la continuidad entre ésta y la utilizada en las vidas cotidiana y económica. Su minoría numérica y su dominio político les eran inherentes; y es probable que también fuera inherente a la sociedad agraria que la mayoría estuviera constituida por productores de comida excluidos tanto del poder como de la cultura desarrollada. Estaban ligadas a una fe y a una iglesia, más que a un estado y a una cultura. China, con una cultura desarrollada vinculada más a una ética y a una burocracia estatal que a una fe y a una iglesia, quizá fuera atípica y anticipara de ese modo, pero sólo de ese modo, el moderno vínculo entre estado y cultura. Allí la cultura desarrollada y alfabetizada coexistía, y sigue coexistiendo, con multitud de idiomas hablados.

En cambio, una cultura desarrollada industrial deja de estar ligada —cualquiera que sea su historia— a una fe y a una iglesia.

Su sostenimiento parece requerir los recursos de un estado que abarque toda la sociedad, no sólo los de una iglesia que se le superponga. Una economía encaminada al crecimiento y que depende de la innovación cognitiva no puede vincular seriamente su aparato cultural (que necesita sin paliativos) a una fe doctrinal que puede volverse rápidamente obsoleta y muchas veces ridícula.

Así pues, la cultura necesita ser mantenida *como* cultura, y no como portadora o modosa compañera de una fe. La sociedad puede, y de hecho lo hace, adorarse a sí misma o a su propia cultura directamente, y no, como enseñó Durkheim, a través del medio oblicuo de la religión. La transición de una clase de cultura desarrollada a otra se puede ver desde fuera, al igual que el advenimiento del nacionalismo. Sin embargo, sea cual sea la verdad acerca de este punto complejo y crucial, de algún modo el surgimiento del mundo industrial estuvo vinculado íntimamente con un protestantismo que resultó poseer algunos de los rasgos más importantes que iban a caracterizar el mundo que surgía y que también engendra el nacionalismo. Enfasis en la alfabetización y en las Escrituras, unitarismo asacerdotal que abolía el monopolio de lo sagrado, individualismo que hace de cada hombre su propio sacerdote y su propia conciencia y que le independiza de los servicios rituales de otros: todo ello prefiguraba ya una sociedad de masas anónima, individualista y completamente estructurada en la que impera un acceso relativamente igualitario a una cultura común y en la que las normas de la cultura están al alcance de todos por estar escritas, y no bajo la custodia de un especialista privilegiado. El acceso igualitario al Dios de las Escrituras abonó el terreno para el acceso igualitario a la cultura desarrollada. Saber leer y escribir ya no es una especialización, sino condición previa para todas las especializaciones en una sociedad en la que todo el mundo es especialista. En esta sociedad la lealtad se encamina en primer lugar hacia el medio de nuestra alfabetización y hacia su protector político. El acceso igualitario de los creyentes a Dios acaba convirtiéndose en el acceso igualitario de los no creyentes a la educación y la cultura.

Así es el mundo de las modernas culturas desarrolladas sustentadas por el estado, generalizadas y homogéneas, dentro de las cuales se tiene relativamente poco en cuenta el estatus y se da una gran movilidad, partiendo de la base de que existe plena difusión

de las técnicas que permiten dominar una cultura desarrollada avanzada común. Hay una gran ironía en la célebre visión de Max Weber acerca de los orígenes de este mundo: se engendró porque algunos hombres llevaron su vocación hasta sus últimas consecuencias, pero produjo un mundo en el que las vocaciones inflexibles han desaparecido, donde la especialización abunda, pero siempre con carácter temporal y opcional, sin implicar compromiso definitivo alguno, y donde lo importante de la educación o formación de las personas, lo que las provee de una identidad, no es una habilidad específica, sino las habilidades genéricas comunes que dependen de la cultura desarrollada también común que define una «nación». Es *entonces*, y sólo entonces, cuando esa nación/cultura se convierte en la unidad social natural y no puede sobrevivir normalmente sin su caparazón político propio: el estado.

BIBLIOGRAFIA ESCOGIDA

AVINERI, Shlomo, *The Making of Modern Zionism: The Intellectual Origins of the Jewish State*, Londres, 1981.

BANTON, Michael, *Rational Choice: Theory of Racial and Ethnic Relations*, Bristol, 1977.

BENDIX, Reinhard, *Max Weber: An Intellectual Portrait*, Londres, 1960.

BROMLEY, Yu. V., *et al.*, *Sovremennye Etnicheskie Protsessy v SSSR* (Procesos étnicos contemporáneos en la URSS), Moscú, 1975.

COHEN, Abner, *Two-Dimensional Man*, Londres, 1974.

COHEN, Percy, *Jewish Radicals and Radical Jews*, Londres, 1980.

COLE, J. W., y WOLF, E. R., *The Hidden Frontier, Ecology and Ethnicity in and Alpine Valley*, Nueva York, 1974.

DEUTSCH, K., *Nationalism and Social Communication*, 2.ª ed., Nueva York, 1966.

EMERSON, R., *From Empire to Nation*, Boston, 1960.

FROMKIN, David, *The Independence of Nations*, Nueva York, 1981.

GEERTZ, C. (ed.), *Old Societies and New States*, Nueva York, 1962.

GLAZER, N., y MOYNIHAN, D. (eds.), *Ethnicity: Theory and Experience*, Cambridge, Mass., 1975.

GRILLO, P., *Nation and State in Europe: Anthropological Perspectives*, Londres, 1981.

HAIM, Sylvia, *Arab Nationalism, An Anthology*, Berkeley, 1962.

HECHTER, M., *Internal Colonialism*, Londres, 1975.

HROCH, M., *Die Vorkämpfer der nationalen Bewegung dei den kleinen Völkern Europas*, Praga, 1968.

KAMENKA, E. (ed.), *Nationalism*, Londres, 1976.

KEDOURIE, Elie, *Nationalism*, Londres, 1960.

——, Elie (ed.), *Nationalism in Asia and Africa*, Londres, 1971.

KOHN, Hans, *The Idea of Nationalism,* Nueva York, 1944.
——, Hans, *Nationalism, Its Meaning and History,* Princeton, 1955.
——, Hans, *The Age of Nationalism,* Nueva York, 1962.
LOIZOS, P., *Bitter Favours: Politics in a Cypriot Village,* Oxford, 1974.
LUKES, Steven, *Emile Durkheim, His Life and Work: a Historical and Critical Study,* Londres, 1973.
MINOGUE, K. R., *Nationalism,* Londres, 1969.
NAIRN, Tom, *The Break-up of Britain,* Londres, 1977.
OLSON, Mancur, *The Rise and Decline of Nations,* New Haven, 1982.
SETON-WATSON, Hugh, *Nations and States,* Londres, 1977.
SMITH, A. D., *Theories of Nationalism,* Londres, 1971.
——, A. D. (ed.), *Nationalist Movements,* Londres, 1976.
——, A. D., *Nationalist Movements in the Twentieth Century,* Oxford, 1979.
——, A. D., *The Ethnic Revival,* Cambridge, 1981.
SUGAR, P. (ed.), *Ethnic Diversity and Conflict in Eastern Europe,* Santa Bárbara, 1980.
TILLY, C. (ed.), *The Formation of National States in Western Europe,* Princeton, 1975.
WALLMAN, S., *Ethnicity at Work,* Nueva York, 1979.
WEBER, E., *Peasants into Frenchmen,* Londres, 1979.
WEBER, Max, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism,* trad. Talcott Parsons, 2.ª ed., Londres, 1976.

INDICE ONOMASTICO

CH

D

E

F

G

H

S

T

U

V

W

Y

Z

3412532

Contrariamente a las creencias populares e incluso académicas, el nacionalismo no tiene unas raíces demasiado profundas en la psicología humana. Tampoco posee fundamento científico la concepción de las naciones como bellas durmientes de la historia que sólo necesitan de la aparición de un príncipe encantado para transformarse en estados. «Debemos rechazar ese mito: las naciones no constituyen una versión política de la teoría de las clases naturales; y los estados nacionales no han sido tampoco el evidente destino final de los grupos étnicos o culturales.» ERNEST GELLNER recuerda que la gran mayoría de los grupos nacionales en potencia (en el planeta se hablan cerca de ocho mil lenguas) han renunciado a luchar para que sus culturas homogéneas dispongan del perímetro y la infraestructura necesarios para alcanzar la independencia política. Aunque se presente como una fuerza antigua, oculta y aletargada, el nacionalismo no es sino la consecuencia de una nueva forma de organización social, derivada de la industrialización y de una compleja división del trabajo; si bien aprovecha la riqueza cultural heredada históricamente, las condiciones de su despliegue son las sociedades caracterizadas por la búsqueda de la riqueza y el crecimiento económico, la innovación tecnológica, la movilidad ocupacional, la alfabetización generalizada y un sistema educativo global protegido por un estado. Del mismo autor de NACIONES Y NACIONALISMO en Alianza Editorial: «Encuentros con el nacionalismo» (AU 828).

Alianza Editorial

ISBN 84-206-2532-9



Cubierta Daniel Gil